G.Bosio E.dal Covolo M.Maritano

INTRODUZIONE AI PADRI DELLA CHIESA

Secoli IV e V

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - TORINO

Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi eretici o ai margini dell'ortodossia nel v inizio del vi secolo dopo Cristo[1]

Acefali → MONOFISITI

Cf DPAC I, 32-33: s. v. (MARA M.G.).

ARRY J.J., *Hérésies et factions dans l'Empire byzantin du iv au vii siècle*, Il Cairo 1968; BAUS K., s. v. *Akephalen*, in *Lexikon für Teologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957²) 236; CAMERON A., *Heresies and Factions*, in «Byzantion» 44 (1974) 92-120; CONGAR Y., s. v. *Acéphales*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 1 (Paris 1948) 76; FLICHE A., MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 789 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 895 (indice); HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 857-870; 912-926; 1151; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 420-437; JUGIE M., s. v. *Acefali*, in *Enciclopedia Cattolica* 1 (Città del Vaticano 1949) 210-211; LEBON J., *Le monophysisme sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Louvain 1909; MASPERO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 99, 191. 291; OBLET V., s. v. *Acéphales*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1 (Paris 1930³) 308-309; SIMONETTI M., *La «Disputatio contra Acephalos» del diacono Rustico*, in "Augustinianum" 12 (1981) 259-289; VAILHÉ S., s. v. *Acéphales*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 1 (Paris 1912) 282-288; VAN CAUWENBERG P., *Études sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris 1914.

1. È una bibliografia selettiva: data la vastissima produzione su questo argomento, mi limito a segnalare alcune pubblicazioni più recenti (eccezionalmente anche altre anteriori). Le opere sono segnalate secondo l'ordine alfabetico degli autori e ogni volta in modo completo, evitando rimandi a sigle. Se esistono, all'inizio di ogni voce o lemma si specificano i riferimenti sia alla *Clavis Patrum Graecorum*, Vol. II e III, ed. GEERARD M., Turnhout 1974 e 1979 (abbreviazione: CPG), oppure, per i latini, alla *Clavis Patrum Latinorum*, edd. DEKKERS E., - GAAR A., (Sacris Erudiri 3), Turnhout 1961² (abbreviazione: CPL); sia al *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, [a cura di DI BERARDINO A.], Casale Monferrato, vol. I: 1983; vol. II: 1984 (abbreviazione: DPAC), sia al secondo volume della *Patrologia* di QUASTEN J., trad. it., Casale Monferrato 1980⁴, rist. 1992 (abbreviazione: QUASTEN, II) o al terzo volume della suddetta patrologia, a cura dell'INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, pubblicato a Casale Monferrato nel 1978, rist. 1983 [abbreviazione: INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III)]. Per una bibliografia sugli eretici dei primi quattro secoli si vedano i nostri precedenti volumi secondo e terzo: il rimando ad essi è indicato con un asterisco accanto al nome dell'eretico [*] nel presente volume.

Alessandro di Gerapoli ⟶ NESTORIO - NESTORIANI
Cf CPG III, 6392-6419; DPAC I, 136: s. v. (SIMONETTI M.).
BAUS K., s. v. *Alexandros Bishof von Hierapolis*, in *Lexikon für Teologie und Kirche* 1 (Freiburg Br. 1957²) 308; CORTI G., s. v. *Alessandro, metropolita di Gerapoli*, in *Enciclopedia Cattolica* 1 (Città del Vaticano 1949) 783; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 791 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 896 (indice); HEFELE C.V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 295ss.; NAU F., s. v. *Alexandre, archevêque d'Hiérapolis*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 2 (Paris 1914) 190-191; QUILLIET H., s. v. *Alexandre, évêque d'Hiéraple*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1 (Paris 1930³) 766-767; RICHARD M., *Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient*, in "Melanges de Sciences Religieuses" 3 (1946) 147-156; VENABLES E., s. v. *Alexander, bishop of Hierapolis*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 83-85.

Diacrinomeni ⟶ MONOFISITI
Cf DPAC I, 938: s. v. (COCCHINI F.).
BARDY G., s. v. *Diacrinomènes*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 737; BAREILLE G., s. v. *Diacrinomènes*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4 (Paris 1924³) 732-733; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 449, nota 9 e p. 635, trad. it.; MASPERO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 12. 110. 160; ORTIZ DE URBINA I., s. v. *Diacrinomeni*, in *Enciclopedia Cattolica* 4 (Città del Vaticano 1950) 1545.

Dioscoro di Alessandria ⟶ MONOFISITI
Cf CPG III, 5452-5471; DPAC I, 985: s. v. (STIERNON D.).
BARDY G., s. v. *Dioscore Iᵉʳ*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 857-858; BAREILLE G., s. v. *Dioscore, patriarche d'Alexandrie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4/1 (Paris 1924³) 1369-1375; BRIGHT W., s. v. *Dioscorus* (1), *patriarch of Alexandria*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 854-862; CAMELOT P.-Th., *Éphèse et Chalcédoine* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 2), Paris 1961, 251 (indice); CHAPMAN J., s. v. *Dioscurus*, in *Catholic Encyclopedia* 5 (London 1909) 19-21; CHARLIER N., s. v. *Dioscore Iᵉʳ, patriarche d'Alexandrie*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 14 (Paris 1960) 508-514; DENDAKIS B.L., s. v. *Dioskoros I, Patriarch von Alexandrien*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (Freiburg Br. 1959²) 409-410; FAIVRE J., s. v. *Alexandrie*. X.1. *Le patriarche Dioscore (441-451)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 2 (Paris 1914) 326-328; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 807 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 914-915 (indice); GRIGORIAN M.V., *Bemerkungen über des Todestag des Dioskoros von Alexandrien*, in "Handes Amsorya. Monatschrift für armenische Philologie" 86 (Wien 1972) 59-72; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I. *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 1027 (indice), trad. it.; HAASE F., *Patriarch Dioskor I von Alexandrien nach monophysitischen Quellen*, in *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 6 (Breslau 1908) 141-236; HEFELE C.V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 1391 (indice); HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951, 255 (indice); JUGIE M., s. v. *Dioscoro I*, in *Enciclopedia Cattolica* 4 (Città del Vaticano 1950) 1680-1681; KHELLA K.N., *Dioskoros I von Alexandrien (444-454). Theologie und Kirchenpolitik*. Theol. Diss. Kiel 1968; LEBON J., *Le monophysisme sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Louvain 1909, 83-94: *Les écrits de Dioskoros I d'Alexandrie*; LEBON J., *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*, in "Le Muséon" 59 (1946) 515-528; MURPHY F.-X. et SHERWOOD P.,

Constantinople II et Constatinople III (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 345 (indice); PERRONE L., *Le chiese di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980, 324 (indice); WICKERT U., s. v. *Dioskur von Alexandrien*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (Tübingen 1958³) 205.

Doroteo di Marcianopoli ⟶ NESTORIO - NESTORIANI
Cf CPG III, 5781-5786; DPAC I, 1038-1039: s. v. (SIMONETTI M.).
BARDY G., s. v. *Dorothée, évêque de Marcianopolis*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 3 (Paris 1952) 1040; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 808 (indice), trad. it.; VAN ROEY A., s. v. *Dorothée, évêque de Marcianopolis*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 14 (Paris 1960) 688; VENABLES E., s. v. *Dorotheus, bishop of Martianopolis*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 1 (London 1877) 900.

Elladio di Tarso ⟶ NESTORIO - NESTORIANI
Cf CPG III, 6435-6443; DPAC I, 1136-1137: s. v. (VAN ESBROECK M.).
AUBERT R., s. v. *Helladius, métropolite de Tarse*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 23 (Paris 1989) 920-922; FICKER G., *Eutherius von Tyana. Ein Beitrag zur Geschichte des ephesenischen Konzils*, Leipzig 1908, 47-48. 52-53, nota 5.59. 64. 107-108. 112-113. 115; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 808 (indice), trad. it.; LOTH B., - MICHEL A. (edd.), s. v. *Helladius, métropolite de Tarse*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales* 1 (Paris 1951) 2039.

Eustazio di Berito ⟶ MONOFISITI
Cf CPG III, 6718; DPAC I, 1302: s. v. (SIMONETTI M.).
BAUS K., s. v. *Eustathios von Berytos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (Freiburg Br. 1959²) 1203; DEVREESSE R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, 57-58. 62. 193; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 810 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 921 (indice); VAN ROEY A., s. v. *Eustathe, évêque de Béryhe*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 23; VENABLES E., s. v. *Eustathius* (23), *bishop of Berytus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 2 (London 1880) 388-389.

Euterio di Tiana ⟶ NESTORIO - NESTORIANI
Cf CPG III, 6147-6153; DPAC I, 1306: s. v. (STIERNON D.); QUASTEN, II, 523-525.
BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 200-202; BARDY G., s. v. *Eutherius*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 728; DAVIDS T. W., s. v. *Eutherius* (2), *bishop of Tyana*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 2 (London 1880) 397-398; FICKER G., *Eutherius von Tyana. Ein Beitrag zur Geschichte des ephesenischen Konzils*, Leipzig 1908; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 921 (indice); HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 250. 259. 264. 284; LOTH B., - MICHEL A. (edd.), s. v. *Euthérius, évêque de Tyane*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales* 1 (Paris 1951) 1417; RAHNER H., s. v. *Eutherios, EB von Thyana*, in *Lexikon für Teologie und Kirche* 3 (Freiburg Br. 1959²) 1208-1209; RAUER M., s. v. *Eutherius*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (Tübingen 1958³) 745; TETZ M., *Eine Antilogie des Eutherios von Tyana* (= Patristische Texte und Studien), Berlin 1964; VAN ROEY A., s. v. *Euthérius de Tyane*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 50-51.

Eutiche / Eutichiani ⟶ MONOFISITI
Cf CPG III, 5945-5954; DPAC I, 1307: s. v. (DI BERARDINO A.).
BARDY G., s. v. *Eutichès et Eutychianisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 735-738; BREYDY M., *Manila ou Maqella? La prise de Jerusalem et ses conséquences (614 A.D.) selon la recension alexandrine d'Eutychès*, in "Oriens Christianus" 65 (1981) 62-86; CAMELOT P.-Th., *De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1951, 213-242; CAMELOT P.-Th., *Éphèse et Chalcédoine* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 2), Paris 1961, 252 (indice); CAMELOT P.-Th., s. v. *Eutyches, Irrlehrer*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (Freiburg Br. 1959²) 1213-1214; DRAGUET R., *La christologie d'Eutychès d'après les Actes du synode de Flavien*, in "Byzantion" 6 (1931) 441-457; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 810-811 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I. *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 1028 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 921 (indice); HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 1391 (indice); HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au* VI*e siècle*, Louvain 1951, 257 (indice); JUGIE M., s. v. *Eutiche e Eutichianesimo*, in *Enciclopedia Cattolica* 5 (Città del Vaticano 1950) 866-870; JUGIE M., s. v. *Eutichès et Eutychianisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5 (Paris 1924) 1582-1609; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V, Paris 1935, 397-432 [Eutiche]; KELLY J. D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, 402-419, trad. it.; MASPERO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 406 (indice); MAY G., *Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448: Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon*, in "Annuarium Historiae Conciliorum" 21 (1989) 1-61; MEE FULLER J., s. v. *Eutyches and Eutychianisme*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 2 (London 1880) 404-412; MONDIN B., s. v. *Eutiche*, in ID., *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, 233-234; MURPHY F.-X. et SHERWOOD P., *Constantinople II et Constatinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 346 (indice); SAGI-BUNIC T., *«Deus perfectus et homo perfectus» a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a 451)*, Freiburg / Roma 1965, 169-180 [Eutiche]; SCHWARTZ E., *Der Prozess der Eutyches*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt.* 5 (München 1929); STEIN E., *Histoire du Bas-Empire*, I, Bruges / Paris 1959, 307-310. 314; TETZ M., s. v. *Eutyches*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (Tübingen 1958³) 754; VAN ROEY A., s. v. *Eutychès*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 87-91 [con bibliografia]; WICKHAM L. R., s. v. *Eutyches - Eutychianischer Streit*, in *Theologische Realenzyklopädie* 10 (Berlin / New York 1982) 558-565.

Fastidio (pelagiano) ⟶ PELAGIO* - PELAGIANESIMO*
Cf DPAC I, 1334: s. v. (GROSSI V.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 441-442.
BAER J., *De operibus Fastidii, britannorum episcopi*, Nuremberg 1902; BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 518-520; BOASE C. W., s. v. *Fastidius*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 2 (London 1880) 455; CHADWICK N. K., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London 1955, 240-274: *S. Germain of Auxerre and the Growth of Ecclesiastical Biography*; DE PLINVAL G., s. v. *Fastidius*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 676-677; DE PLINVAL G., *Le problème de Pélage sous son dernier état*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 35 (1939) 5-21; EVANS R. F., *Pelagius, Fastidius, and the Pseudoaugustinian «De vita christiana»*, in "The Journal of Theological Studies" 13 (1962) 72-98; EVANS R. F., *Four Letters of Pelagius*, London 1968; GODET P., s. v. *Fastidius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5 (Paris 1924) 2094-2095; HASLEHURST R. S. T., *The Works*

of Fastidius, London 1927, I-LI; HEDDE R., s. v. *Fastidius* (⟶ *Pélagianisme*), in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12 (Paris 1933) 708-709; KIRMER J., *Das Eigentum des Fastidius im pelagianischen Schriftum*, St. Ottilien 1938; KRAUS J., s. v. *Fastidius*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg Br. 1960²) 39; KÜNSTLE K., *Die Schriften des brit. Bischofs Fastidius*, in "Theologische Quartalschrift" 82 (1900) 193-204; MARROU H.-I., s. v. *Fastidius*, in MARROU H.-I., – PALANQUE J.-R., *Prosopographie chrétienne du Bas-empire*, Fasc. I provisoire: *Prosopographie pélagienne*, Paris 1967, 13; MORIN G., *Le «De vita christiana» de l'évêque breton Fastidius et le livre de Pélage «Ad Viduam»*, in "Revue Bénédictine" 15 (1898) 481-493; NUVOLONE F.G., s. v. *Fastidius* (⟶ *Pélage*), in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1986) 2912-2914 [con bibliografia]; PRUNEL L., *S. Germain d'Auxerre*, Paris 1929, 57-117 e 135-140; TOLLU F., s. v. *Fastidius*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 1109-1110.

Fausto manicheo (di Milevi) ⟶ MANI* - MANICHEI*

Cf CPL 726 (cf anche 321); DPAC I, 1336: s. v. (RIGGI C.).

ALFARIC P., *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, I, Paris 1918, 83-85. 238-240. 241-246. 260. 265. 285; BARDY G., s. v. *Fauste de Milève*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 1121-1122; BRUCKNER A., *Faustus von Mileve: Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, Basel 1901; COURCELLE P., *Recherches sur les "Confessions" de saint Augustin*, Paris 1950, 35. 44-45. 76. 92. 96. 250; DECRET F., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. La controverse de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris 1970, passim, particolarmente pp. 51-70: *Faustus de Milev*; DECRET F., *Le dogme manichéen fondamental des deux principes selon Faustus de Milev*, in VAN TONGERLOO A., – GIVERSEN S. (edd.), *Manichaica selecta*. Studies presented to professor Julien Ries on the occasion of his 70th Birthday (= Manicheen Studies 1), Leuven 1991, 59-69; DECRET F., *Giustificazione e salvezza dell'«uomo nuovo» secondo Faustus Manicheo*, in "Augustinianum" 30 (1990) 21-29; DECRET F., *Le manichéisme en Afrique du Nord: le Dieu de Faustus*, in "Revue Algérienne des Lettres et des Sciences Humaines" 1 (Alger 1969) 5-15; GRONDIJS L.H., *Numidian Manichaeism in Augustinus' Time*, in "Nederlands Theologisch Tijdschrift" 9 (1954/1955) 21-42; LA BONNARDIÈRE A.M., s. v. *Fauste de Milève*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 729-731 [con bibliografia]; LECLERCQ H., s. v. *Milève*, V. *Fauste de Milève*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 11/1 (Paris 1933) 1104-1106; LOTH B., – MICHEL A. (edd.), s. v. *Fauste de Milève*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales* 1 (Paris 1951) 1501; MANDOUZE A. (ed.), s. v. *Faustus 2, episcopus Manichaeorum*, in ID., *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 390-397; MONCEAUX P., *Le manichéen Faustus*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 43/1, Paris 1933; MONCEAUX P., *Le manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses «Capitula»*, in "Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Mémoires de l'Institut Nationale de France" 43/1 (Paris 1924) 1-112; MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, III, Torino 1934, 1743 (indice); PELLEGRINO M., s. v. *Fausto di Milevi*, in *Enciclopedia Cattolica* 5 (Città del Vaticano 1950) 1064; RAHNER H., s. v. *Faustus von Mileve*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg Br. 1960²) 43; ROCHÉ D., *Fauste de Milève. «Chapitre de la foi chrétienne et de la vérité»*, in "Cahiers d'études cathares" 6 (1955) 168-179; 7 (1956) 3-10. 211-220; 8 (1957/58) 225-242; ROUGIER L., *La critique biblique dans l'antiquité: Marcion et Faustus de Milève*, in "Cahiers du cercle Ernest Renan" 18 (Paris 1958); TARDIEU M., *Une définition du manichéisme comme «secta christianorum»*, in CAQUOT A., – CANIVET P (edd.), *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture*, Colloques 1985 et 1987 (= Le point théologique 52), Paris 1989, 167-177 [riguarda Fausto di Milevi]; WICKERT U., s. v. *Faustus von Mileve*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (Tübingen 1958³) 889.

Fausto di Riez ⟶ SEMIPELAGIANI

Cf CPL 961-965; DPAC I, 1336: s. v. (SIMONETTI M.).

[Si discute se Fausto di Riez sia stato veramente un "semipelagiano"]

BAADER G., s. v. *Faustus von Reji*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg

Br. 1960[2]) 43-44; BARDY G., *L'Église et les derniers romains*, Paris 1948, 147-149. 280-281; BERGMANN W., *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts*, I. *Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji*. Neudruck der Ausg. 1898 (= Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche I,4), Aalen 1972; CARLE P.-L., *Bref commentaire du sermon eucharistique «Magnitudo» de Saint Fauste de Riez*, in "Divinitas" 28 (1984) 3-42; CARLE P.-L., *Commentaire du sermon «Magnitudo» de S. Fauste de Riez. L'enseignement eucharistique de «Magnitudo»*, in "Divinitas" 28 (1984) 203-241; CARLE P.-L., *L'enseignement eucharistique du sermon «Magnitudo» de S. Fauste de Riez*, in "Divinitas" 29 (1985) 19-61; CARLE P.-L., *L'homélie de Pâques «Magnitudo» (in CSEL, t. 101, p. 192-208) de Saint Fauste de Riez (ou de Lérins) fin du vᵉ siècle. Aux sources patristiques lointaines de la transsubstantiation*, in "Divinitas" 27 (1983) 123-154; CARLE P.-L., *Sermon de S. Fauste de Riez (ou de Lérins) por la fête de Pentecôte sur la confirmation*, in "Nova et vetera" 61 (1986) 90-105; COLLINS R.J.H., s. v. *Faustus von Reij*, in *Theologische Realenzyklopädie* 11 (Berlin / New York 1983) 63-67; DELIUS W., s. v. *Faustus von Reji*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (Tübingen 1958[3]) 889; DJUTH M., *Faustus of Riez: «Initium Bonae Voluntatis»*, in "Augustinian Studies" 21 (1990) 35-54; DOUERIN J., *Fauste de Riez, l'homme et l'œuvre, état present de la question*. Tesi di Dottorato Paris X-Nanterre 1973 [con bibliografia: pp. 1-78]; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 811-812 (indice), trad. it.; FORTIN E.-L., *Christianisme et culture philosophique au 5ᵉ siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959, 43-73, passim; GIBSON CAZENOUE J., s. v. *Faustus* (11), in SMITH W., - WACE H., (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 2 (London 1880) 467-470; GODET P., s. v. *Fauste de Riez*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5/2 (Paris 1924) 2101-2105; GRIFFE É., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II. *L'Église des Gaules au 5ᵉ siècle*, Paris 1957, 210ss.; GRIFFE É., *Nouveau playdoyer pour Fauste de Riez*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 74 (1973) 187-192; GRIFFE É., *Les sermons de Fauste de Riez*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 61 (1960) 27-38; JIMENEZ J., *Un texto de Fausto de Riez y el vocabulario eucaristico medieval*, in *Estudios patristicos*, Santiago de Chile 1982; KASPER C.M., *Faustus von Riez. Predigten an die Mönche*, in "Erbe und Auftrag" 67 (1991) 293-304. 368-385. 453-466; 68 (1992) 108-124. 186-194. 279-292. 369-382. 471-480; KOCH A., *Der heilige Faustus, Bischof von Riez. Eine dogmengeschichtiliche Monographie*, Stuttgart 1895; LEEMING B., *The false Decretals, Faustus of Riez and the Pseudo-Eusebius*, in ALAND K., - CROSS F.L. (edd.), *Studia Patristica* II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955 (= Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, 122-140; LEROY J., *L'œuvre oratoire de S. Fauste de Riez. Étude et texte critique*. Tesi dattiloscritta, Strasbourg 1954; LOTH B., - MICHEL A. (edd.), s. v. *Fauste de Riez*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales* 1 (Paris 1951) 1501-1502; MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, III, Torino 1934, 1743 (indice); NODES D.J., *«De subitanea paenitentia» in letters of Faustus of Riez and Avitus of Vienne*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 55 (1988) 30-40; PELLEGRINO M., s. v. *Fausto di Riez*, in *Enciclopedia Cattolica* 5 (Città del Vaticano 1950) 1064-1066; PRICOCO S., *La lettera di Fausto di Riez a Magno Felice*, in JENAL G. (hrsg.), *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), Stuttgart 1993, 281-295; SIMONETTI M., *Il «De Gratia» di Fausto di Riez*, in "Studi Storico-Religiosi" 1 (1977) 125-145; SIMONETTI M., *Fausto di Riez e i Macedoniani*, in "Augustinianum" 17 (1977) 333-354; SIMONETTI M., *Le fonti del «De Spiritu sancto» di Fausto di Riez*, in "Siculorum gymnasium" 24 (1976) 413-425; SMITH Th. A., *«De gratia»: Faustus of Riez's Treatise on Grace and its Place in the History of Theology* (= Christianity and Judaism in Antiquity 4), Notre Dame (Indiana) 1990; SOLIGNAC A., s. v. *Semipélagiens*, 2.4. *Fauste de Riez*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 15 (Paris 1989) 562-564; TIBILETTI C., *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez*, in "Augustinianum" 19 (1979) 258-285; TIBILETTI C., *Fausto di Riez nei giudizi della critica*, in "Augustinianum" 21 (1981) 567-587; TIBI-

LETTI C., *La salvezza umana in Fausto di Riez*, in "Orpheus" ns 1 (1980) 371-390; TOLLU F., s. v. *Fauste de Riez*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 4 (Paris 1956) 112-1123; VAN BUCHEM L. A., *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la "Confirmatio" en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Nijmegen 1967; VIARD P., s. v. *Fauste de Riez*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 5 (Paris 1964) 113-118; VIARD P., s. v. *Fauste de Riez*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 731-734; VIARD P., s. v. *Fausto vescovo di Riez*, in *Bibliotheca Sanctorum* 5 (Roma 1964) 495-496; VIARD P., *Fauste de Riez*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 16 (Paris 1967) 731-734; WEIGEL G., *El concepto de la fe según los semipelagianos. Un analisis de las doctrinas de Fausto de Riez*, in "Revista universitaria" 25/1. Anales de la Pontificia Facultad de teologia 1. Universidad Catolica de Chile 1940; WEIGEL G., *Faustus of Riez. An historical Introduction*, Philadelphia 1938; WÖRTER F., *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Münster W., 1899, 45-103: *Die Lehre des Faustus von Riez*.

Felice (manicheo) ⟶ MANI* - MANICHEISMO*

Cf CPL 322; DPAC I, 1348: s. v. (RIGGI C.).

DECRET F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris 1970, passim, particolarmente pp. 71-89: *Félix*; JOLIVET R., - JOURJON M., *Six traités anti-manichéens* (= Bibliothèque Augustinienne 17), Paris 1961, 636-757; MANDOUZE A. (ed.), s. v. *Felix* (20), in ID., *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 417-418.

Fortunato (manicheo) ⟶ MANI* - MANICHEISMO*

Cf CPL 318; DPAC I, 1388: s. v. (RIGGI C.)

DECRET F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris 1970, passim, particolarmente pp. 39-50: *Fortunatus*; JOLIVET R., - JOURJON M., *Six traités anti-manichéens* (= Bibliothèque Augustinienne 17), Paris 1961, 117-193; MANDOUZE A. (ed.), s. v. *Fortunatus* (2), in ID., *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 490-492; RUTZENHÖFER E., *«Contra Fortunatum Disputatio». Die Debatte mit Fortunatus*, in "Augustiniana" 42 (1992) 5-72.

Fulgenzio (donatista) ⟶ DONATISMO* - DONATISTI*

Cf CPL 717 (cf anche 380); DPAC I, 1409-1410: s. v. (FREND W. H. C.).

MANDOUZE A. (ed.), s. v. *Fulgentius (donatiste)*, in ID., *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 506-507; MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VI, Paris 1922, 221-232: *Fulgentius le donatiste*.

Ibas (di Edessa) ⟶ [NESTORIANI]

Cf CPG III, 6500-6501; DPAC II, 1735-1736: s. v. (SAUGET J.-M.).

ADAM A., s. v. *Ibas von Edessa*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (Tübingen 1959³) 552; BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 410s; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 101; BLUM G. G., *Rabbula von Edessa, der Bischof, der Theologe*, Louvain 1969, 196-303; CAMELOT P.-Th., *Éphèse et Chalcédoine* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 2), Paris 1961, 252 (indice); CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 47-48; D'ALÈS A., *La lettre d'Ibas à Marès le persan*, in "Recherches de Science Religieuse" 22 (1932) 5-25; DUCROS X., s. v. *Ibas*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 5 (Paris 1962) 1153-1155; DUVAL R., *La littérature syriaque*, Paris 1907, 76-77 247. 314. 341-342; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 819-820 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 932 (indice); HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 1391 (indice); LABOURT J., *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris 1904, passim, particolarmente pp. 131-137.254-261; MURPHY F.-X. et SHERWOOD P., *Constantinople II et Con-*

statinople III (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 347 (indice); ORTIZ De URBINA I., s. v. *Ibas*, in *Enciclopedia Cattolica* 6 (Città del Vaticano 1951) 1533; PEETERS P., *La vie de Rabboula*, in "Recherches de Science Religieuse" 18 (1928) 178-303; VENABLES E., s. v. *Ibas*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 192-196.

Leporio ⟶ NESTORIO - NESTORIANI
Cf CPL 515; DPAC II, 1935: s. v. (STUDER B.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 497-498.
[Leporio ritrattò poi il suo errore].
AMANN É., s. v. *Léporius*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9/1 (Paris 1926) 434-440; BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 542-543; BRAND C., *Le «De Incarnatione Domini» de Jean Cassien: contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du concile d'Éphèse*, Strasbourg 1954 (tesi dattiloscritta); CHAVASSE A., *Le dossier de Léporius (vers 418-421) et le livre X du «De Trinitate» pseudo-athanasien*, in "Revue Bénédictine" 74 (1964) 316-318; DE BEER F., *Un tessère d'orthodoxie. Le «Libellus emendationis» de Léporius*, in "Revue des Études Augustiniennes" 10 (1964) 145-185; DEMEULENAERE R., nella parte introduttiva a *Leporii Libellus emendationis*, in *Corpus Christianorum, Series Latina* 64, Turnholti 1985, 97-103 [bibliografia scelta: pp. 107-108]; GLORIEUX P., *Prénestorianisme en Occident*, Tournai 1959, 14-25; GORI F., *Il «Libellus emendationis» di Leporio. Recupero di due frammenti della tradizione manoscritta*, in "Augustinianum" 34 (1994) 201-206; GORI F., *La pericope cristologica del «De trinitate» X pseudoatanasiano nel «Libellus emendationis» di Leporio*, in "Augustinianum" 31 (1991) 361-386; GRIFFE É., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II. *L'Église des Gaules au 5ᵉ siècle*, Paris 1965, 356-358; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I. *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, 1039 (indice), trad. it.; HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 215-217; 410; MAIER J. L., *La date de la rétractation de Léporius et celle du sermon 396 de s. Augustin*, in "Revue des Études Augustiniennes" 11 (1965) 39-42; MANDOUZE A. (ed.), s. v. *Leporius* (1), *monachus*, in ID., *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 634-635; MATHON G., s. v. *Léporius*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 7 (Paris 1975) 410; MEHLMANN J., *Tertulliani Liber de Carne Christi a Leporio Monacho citatus*, in "Sacris Erudiri" 17 (1966) 290-301; MOREL B., *De invloed van Leporius op Cassianus'weerlegging van het Nestorianism*, in "Bijddragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie" 21 (1960) 31-52; MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, III, Torino 1934, 1755 (indice); PETERSON E., s. v. *Leporio*, in *Enciclopedia Cattolica* 7 (Città del Vaticano 1951) 1119; SCHANZ M., *Geschichte der römischen Literatur*, IV/2, München 1920, 529; TRAPÈ A., *Un caso de nestorianismo prenestoriano en Occidente, resvelto por San Agustín*, in "La Ciudad de Dios" 59/n. 155 (1943) 45-67; VAN BAVEL T., s. v. *Leporius*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 (Freiburg Br. 1961²) 973; WEIJENBORG R., *Leo der Grosse und Nestorius: Erneuerung der Fragestellung*, in "Augustinianum" 16 (1976) 353-398 [nega l'autenticità del *Libellus*, attribuibile non a Leporio, ma a papa Leone Magno]; WRIGHT PHILLOTT H., s. v. *Leporius* (1), in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 702-703.

Macrobio (vescovo donatista di Ippona) ⟶ DONATISMO* - DONATISTI*
Cf CPL 721; DPAC II, 2064: s. v. (SCORZA BARCELLONA F.).
FREND W. H. C., *The Donatist Church. A mouvement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971², revised ed. 1985, 73. 272. 291-292; LANCEL S., s. v. *Macrobius, évêque donatiste*, in ID. (ed.), *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, tome IV (= Sources Chrétiennes 323), Paris 1991, 1620 (indice); MANDOUZE A. (ed.), s. v. *Macrobius* (2) *episcopus Ipponiensis*, in ID., *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 662-663, WRIGHT PHILLOTT H., s. v. *Macrobius* (2), *Donatist bishop*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 3 (London 1882) 781.

Monofisiti ⟶ EUTICHE - EUTICHIANI

Cf DPAC II, 2291-2297: s. v. (SIMONETTI M.).

ALLEN P., s. v. *Monophysiten*, in *Theologische Realenzyklopädie* 22 (Berlin / New York 1993) 219-233; BARDY G., *Gli inizi del monofisimo*, in FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 265-276 [cf anche pp. 276-300], trad. it.; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 828 (indice), trad. it.; FREND W. H. C., *The rise of the monophysite mouvement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972, 1979² [con bibliografia]; FREND W. H. C., *The Monophysites and the Transition between the Ancient World and the Middle Ages*, in AA.VV., *Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a San Gregorio Magno*. Convegno internazionale, Roma 25-28 maggio 1977 (= Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni Lincei 45), Roma 1980, 339-365; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I. *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, Paideia, Brescia 1982, particolarmente pp. 925-981, trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 952 (indice); HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 499-880; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951; JUGIE M., s. v. *Monophysisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10/1 (Paris 1929) 2216-2251; JUGIE M., s. v. *Monofisismo*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1299-1302; LIÉBAERT J., s. v. *Monophysisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1981) 576-583; MASPERO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 1-22: *L'hérésie dite «monophysite»*; MOUTERDE P., *Le concile de Chalcédoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1951, 581-602; MURPHY F.-X. et SHERWOOD P., *Constantinople II et Constatinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 350 (indice); PANNENBERG W., s. v. *Christologie*, II. 5 a. [Monophysiten], in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 (Tübingen 1957³) 1770; PERRONE L., *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980 [con bibliografia].

Cf anche SIMONETTI M., *Letteratura antimonofisita d'Occidente*, in "Augustinianum" 18 (1978) 487-532.

Narsai (Narsete) ⟶ NESTORIO - NESTORIANI

Cf DPAC II, 2342-2343: s. v. (LAVENANT R.).

MINGANA A. (ed.), *Narsai Doctoris Syri Homiliae et carmina*, 2 voll. Mossoul 1905. BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 109-113; CHABOT J.-B., *La littérature syriaque*, Paris 1935, 50-51; DE VRIES G., s. v. *Narsaj il lebbroso*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1657-1658; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 829 (indice: *Narsete il lebbroso*), trad. it.; FRISHMANN J., *Narsai's Homily for the Psalm Festival - against the Jews: for the Psalm Festival or against the Jews*, in DRIJVERS H.J.W., - LAVENANT R., - MOLENBERG C. et alii (edd.), *IV Simposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature*, Groningen / Oosterhesselen 10-12 sept. 1984 (= Orientalia Christiana Analecta 229), Roma 1986, 217-229; FRISHMANN J., *The Style and Composition of Narsai's Homily 76 «On the Translation of Enoch and Elijah»*, in LAVENANT R. (ed.), *V Simposium Syriacum 1988*, Katholieke Universiteit Leuven 29-31 août 1988 (= Orientalia Christiana Analecta 236), Roma 1990, 285-297; FRISHMANN J., *Type and reality in the Exegetical Homilies of Mar Narsai*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XX. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, Leuven 1989, 169-175; GIGNOUX Ph., *Les doctrines eschatologiques de Narsai*, in "L'Orient Syrien" 11 (1966) 321-353. 461-488; 12 (1967) 23-54; GIGNOUX Ph., s. v. *Narsai, docteur nestorien*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 11 (Paris 1981) 39-41; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 953 (indice); JANSMA T., *Études sur la penseée de Narsai (l'homélie Nᵒ 34)*, in "L'Orient Syrien" 11 (1966) 147-168. 265-290. 393-429; KRÜGER P., *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsai*, in "L'Orient Syrien"

4 (1959) 193-210; LECLERCQ H., s. v. *Narsai*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 12/1 (Paris 1935) 884-888; MACOMBER F., *The mss of the metrical homilies of Narsai*, in "Orientalia Christiana Periodica" 39 (1973) 275-306; McLEOD F. G., *Man as the Image of God: its meaning and theological significance in Narsai*, in "Theological Studies" 42 (1981) 458-467; McLEOD F. G., *The Soteriology of Narsai*, Excerpta ex Dissertatione ad lauream Pont. Inst. Orient. Stud., Roma 1973; McVEY K., *The* memra *of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric*, in LAVENANT R. (ed.), *III Simposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, Goslar 7-11 Septembre 1980 (= Orientalia Christiana Analecta 221), Roma 1983, 87-96; MOLENBERG C., *Narsai's* memra *on the reproof of Eve's daughters and the «tricks and devices» they perform*, in "Le Muséon" 106 (1993) 65-87; ORTIZ De URBINA I., *Patrologia syriaca*, Roma 1958, 107-110; seconda ed. 1965, 115-118; ORTIZ De URBINA I., s. v. *Narses von Nisibi*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (Freiburg Br. 1962²) 794-795; PATAQ SIMAN E., s. v. *Narsès de Nisibe*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1982) 1042; SUNQUIST S. W., *Narsai and the Persians: A Study in Cultural Contact and Conflict*. Dissertation Princeton Theological Seminary 1990; TISSERANT E., s. v. *Narsai*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11/1 (Paris 1931) 26-30; SPULER B., s. v. *Narses*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (Tübingen 1960³) 1308; VOOBUS A., *The School of Nisibi*, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 266, *Subsidia* 26 (Louvain 1965) 57-121: *Narsai.*

Nestorio – Nestoriani

Cf CPG III, 5665-5766; QUASTEN, II, 518-523; DPAC II, 2390-2394: s. v. (SIMONETTI M.).

ABRAMOWSKI L., s. v. *Nestorius*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (Tübingen 1960³) 1405-1406; ABRAMOWSKI L., *Untersuchungen zum «Liber Heraclidis» des Nestorius*, Louvain 1963; ABRAMOWSKI L., - GOODMAN A. E., *A Nestorian Collection of Christological Texts, edited and translated*. I. *Syriac Text*. II. *Introduction, Translation and Indexes*, Cambridge 1972; AMANN É., *L'affaire Nestorius vue de Rome*, in "Revue des Sciences Religieuses" 23 (1949) 5-37. 207-244; 24 (1950) 28-52. 235-265 [cf però le puntualizzazioni di CICCONE L., *«L'affaire de Nestorius vue de Rome» di Mons. É. Amann*, in "Divus Thomas" 51 (1951) 33-50]; AMANN É., s. v. *Nestorius*. I. *Nestorius et sa doctrine*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11/1 (Paris 1931) 76-157; ANASTOS M. V., *Nestorius was orthodox?*, in "Dumbarton Oaks Papers" 16 (1962) 117-140; ARNOU R., *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des «intelligibles»*, in "Gregorianum" 17 (1936) 116-131; BEBIS G. S., *«The Apology» of Nestorius. A New Evaluation*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XI. Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967 (= Texte und Untersuchungen 108), Berlin 1972, 107-112; BETHUNE-BAKER J. F., *Nestorius and his Teaching. A fresh examination of the evidence. With the special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides)*, Cambridge 1908; BIENERT W., s. v. *Nestorio*, in HÄRLE W., - WAGNER H. (edd.), *Lessico dei teologi. Dai Padri della Chiesa ai nostri giorni*, Brescia 1991, 218-219, trad. it.; BRAATEN C. E., *Modern Interpretations of Nestorius*, in "Church History" 32 (1963) 251-267; CAMELOT P.-Th., *De Nestorius à Euthichès: l'opposition de deux christologie*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1951, 213-242; CAMELOT P.-Th., *Nestorius et saint Cyrille*, in ID., *Éphèse et Chalcédoine* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 2), Paris 1961, 25-43; CAMELOT P.-Th., s. v. *Nestorius. Nestorianisme. Église nestorienne*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 9 (Paris 1982) 1169-1173; CHADWICK H., *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, in "The Journal of Theological Studies" 2 (1951) 145-164; CHESNUT R. C., *The two «prosopa» in Nestorius' «Bazaar of Heracleides»*, in "The Journal of Theological Studies" 29 (1978) 392-409; CODINA V., *El nestorianismo visto por Casiano*, in ID., *El aspecto cristológico de la espiritualidad de Juan Casiano* (= Orientalia Christiana Analecta 175), Roma 1966, 153-180; DALY A. C., *Nestorius in the «Bazaar of Heracleides». A Christology Compatible with the Third*

Letter and Anathemas of Cyril of Alexandria, Ann Arbor (Mich.) 1983; DATTRINO L., nella parte introduttiva a *Giovanni Cassiano. L'Incarnazione del Signore* (= Collana di Testi patristici 94), Roma 1991, 18-75; DE HALLEUX A., *Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie*, in "Oriens Christianus" 66 (1982) 1-14; DE HALLEUX A., *Nestorius. Histoire et Doctrine*, in "Irenikon" 66 (1993) 38-51. 163-178; DE VRIES G., s. v. [*Nestorio e Nestorianesimo*]. V. *La Chiesa nestoriana della Persia*, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1784-1787; DE VRIES W., *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, in GRILLMEIER A., – BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1951, 603-635; DU MANOIR H., *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, in "Recherches de Science Religieuse" 25 (1935) 441-461. 531-560; DUPUY B., *La christologie de Nestorius*, in "Istina" 40 (1995) 56-64; FLICHE A., – MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 829-830 (indice), trad. it.; GLORIEUX P., *Prénestorianisme en Occident* (= Monumenta Christiana Selecta 6), Tournai 1966 [Dossier]; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I. *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia*, 1982, 1033-1034 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., *Das «Scandalum Oecumenicum» des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*, in "Scholastik" 36 (1961) 321-356; GRILLMEIER A., – BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 954 (indice); HARVEY S. A., s. v. *Nestorianism*, in FERGUSON E. (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, New York / London 1990, 645-646; HEFELE C. V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 219-422; cf anche 1392 (indice); JOUASSARD G., *Le cas de Nestorius*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 74 (1979) 346-348; JUGIE M., s. v. *Nestorio e Nestorianesimo*, I-IV, in *Enciclopedia Cattolica* 8 (Città del Vaticano 1952) 1780-1784; JUGIE M., *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris 1912; JUGIE M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, V. *De theologia dogmatica Nestorianorum*, Paris 1935, 76-211; KYLE R., *Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic*, in "Evangelical Theological Society" 32 (1989) 73-84; LAMBERIGTS M., *Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse*, in "Augustiniana" 35 (1985) 264-280; LOOFS F., *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt*, Halle 1905; LOOFS F., *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*, Cambridge 1914; MACINA R., *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: profil herméneutique, théologique et kérigmatique du mouvement scoliaste nestorien*, in "Proche Orient Chrétien" 32 (1982) 86-124; 262-301; McGUCKIN J. A., *The Christology of Nestorius of Constantinople*, in "The Patristic and Byzantine Review" 7 (1988) 93-128; MONDIN B., s. v. *Nestorio*, in ID., *Dizionario dei teologi*, Bologna 1992, 401-402; MOOKEN G. D., *A Re-examination of the theology of Nestorius*, Jabalpur 1961; MOUSALIMAS T., *The Consequences of Nestorios' Metaphysics*, in "Greek Orthodox Theological Review" 32 (1987) 279-284; MURPHY F.-X. et SHERWOOD P., *Constantinople II et Constatinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 350 (indice); OGGIONI G., *Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide»*, in "La Scuola Cattolica" 86 (1958) 276-289; O'KEEFE J. J., *A historic-systematic study of the Christology of Nestorius. A reexamination on a new evaluation of the literary remains in his «Liber Heraclidis»*, [Dissertation], Münster 1987; PERRONE L., *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, in ALBERIGO G. (ed.), Storia dei concili ecumenici, Brescia 1990, 71-74; PLAGNIEUX J., *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne: d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine?*, in *Études Augustiniennes* 2 (Paris 1956) 391-402; PODSKALKI G., *Nestorius*, in GRESCHAT M. (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, I. *Alte Kirche*, 2 (Stuttgart 1984), 215-225; ROSENKRANZ G., s. v. *Nestorianer*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 (Tübingen 1960[3]) 1404-1405; RUCKER J., *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius* (= Studien zum Concilium Ephesinum 4), Oxenbronn 1934; SCHEFFCZYK L., s. v. *Nestorius*, in BÄMER R., – SCHEFFCZYK L. (hrsg.), *Marienlexicon* 4 (St. Ottilien 1992) 598-599; SCIPIONI L.I., *La controversia nestoriana*, in AA.VV., *Passaggio dal mondo antico al Medioevo da Teodosio a San Gregorio Magno*. Convegno internazionale, Roma 25-28 maggio 1977 (= Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Convegni

Lincei 45), Roma 1980, 381-413; SCIPIONI L. I., *Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico* (= Paradosis 11), Freiburg [Schw.] 1956; SCIPIONI L. I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica* (= Studia Patristica Mediolanensia 1), Milano 1974 [con bibliografia]; SCIPIONI L. I., *Il «Libro di Eraclide» di Nestorio. Tentativo di formulazione del dogma cristologico*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* VI. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959 (= Texte und Untersuchungen 81), Berlin 1962, 221-232; STOKES G. T., s. v. *Nestorius* (3), *patriarch of Constantinople*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 33-34; TURNER H. E. W., *Nestorius reconsidered*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIII. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971 (= Texte und Untersuchungen 116), Berlin 1975, 306-321; VAN ROEY A., *Le Florilège nestorien de l'«Adversus Nestorium» de Cyrille d'Alexandrie et du traité contre Nestorius de Théodote d'Ancyre*, in PASCHKE F. (ed.), *Überlieferungsgeschichte Untersuchungen* (= Texte und Untersuchungen 125), Berlin 1981, 573-578; VOGT H.J., *Papst Cölestin und Nestorius*, in AA.VV., *Konzil und Papst. Festgabe für H. Tüchle*, Paderborn 1975, 85-101; WEBB D., *Le sens de l'Anaphore de Nestorius*, [è attribuita a Nestorio, ma è di un compilatore posteriore], in PISTOIA A., - TRIACCA A.M. (edd.), *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie.* Conférences Saint-Serge. XXVIII[e] Semaine d'études liturgiques, Paris 30 juin-3 juillet 1981 (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia» 27), Roma 1982, 349-372; WEIJENBORG R., *Leo der Grosse und Nestorius: Erneuerung der Fragestellung*, in "Augustinianum" 16 (1976) 353-398; WEIJENBORG R., *Nestorio secondo una recente interpretazione*, in "Antonianum" 51 (1976) 293-301 [si riferisce a SCIPIONI L. I., *Nestorio e il concilio di Efeso*, sopracitata].

Partenio archimandrita di Costantinopoli ⟶ NESTORIO - NESTORIANI
Cf CPG III, 5780; DPAC II, 2688: s. v. (DE NICOLA A.).
BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 212.

Pietro il Fullone ⟶ MONOFISITI
Cf CPG III, 6522-6525; DPAC II, 2794-2795: s. v. (PERRONE L.).
DEVREESSE R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, 65ss. 118; DE VRIES G., s. v. *Pietro Fullone*, in *Enciclopedia Cattolica* 9 (Città del Vaticano 1952) 1455; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 836 (indice), trad. it.; FRITZ G., s. v. *Pierre le Foulon*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/2 (Paris 1935) 1933-1935; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 959 (indice); HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI[e] siècle*, Louvain 1951, 270 (indice); HORNUS J.-M., *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*, in "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse" 41 (1961) 56-64 [tutto l'articolo: pp. 22-77]; LIÉBAERT J., s. v. *Pierre le Foulon*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 11 (Paris 1986) 381; MURPHY F.-X. et SHERWOOD P., *Constantinople II et Constatinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 351 (indice); RIEDINGER U., *Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 75 (1964) 146-152; RIEDINGER U., *Petrus der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften*, in "Salzburger Jahrbuch für Philosophie" 5-6 (1961-1962) 135-156; RIEDINGER U., s. v. *Petros der Walker*, in *Lexikon für Teologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963²) 384; RIEDINGER U., *Pseudo-Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten*, in "Byzantinische Zeitschrift" 52 (1959) 276-296; SCAZZOSO P., *Considerazioni metodologiche sulla ricerca pseudodionisiana a proposito della recente identificazione dello Pseudo-Dionigi con Pietro il Fullone da parte di Utto Riedinger*, in "Aevum" 34 (1960) 139-147; SOLIGNAC A., s. v. *Pierre le Foulon*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 12 (Paris 1985) 1588-1590; VENABLES E., s. v. *Petrus* (10), *surnamed Fullo*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 338-340.

Pietro l'Iberico → MONOFISITI

Cf DPAC II, 2796: s. v. (PERRONE L.).

BARDY G., s. v. *Zacharie le Rhéteur. 3. La Vie de Pierre l'Ibère*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (Paris 1950) 3678; CHABOT J.B., *Pierre l'Ibère, évêque monophysite de Mayouma*, in "Revue de l'Orient latin" 3 (1895) 367-397; DEVOS P., *Quand Pierre l'Ibérien vint-il à Jérusalem?*, in "Analecta Bollandiana" 86 (1968) 337-350; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 836 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 959 (indice); HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951, 270 (indice); HONIGMANN E., *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*, in "Academie royale de Belgique. Classes des Lettres. Mémoires" 47/3 (Bruxelles 1952); KOLLAUTZ A., s. v. *Petros der Iberer*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963²) 365-366; LIÉBAERT J., s. v. *Pierre l'Ibérien*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 11 (Paris 1986) 386; NAU F., *Jean Rufus, évêque de Maiouma. Plérophories*, in *Patrologia orientalis* 8/1 (Paris 1912); RAABE R., *Petrus der Iberer. Ein Characterbild zu Kirchen- und Sittengeschichte der fünften Jahrhunderts. Syrische übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie*, Leipzig 1895 [vita siriaca tradotta dall'originale greco perduto]; SCHWARTZ E., *Johannes Rufus, ein monophysitischen Schrifsteller*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 16 (Heidelberg 1912); TARCHNISVILI M., s. v. *Pietro Ibero*, in *Enciclopedia Cattolica* 9 (Città del Vaticano 1952) 1437-1438.

Pietro Mongo → MONOFISITI

Cf CPG III, 5495-5499; DPAC II, 2796-2797: s. v. (ORLANDI T.).

BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 82s; BESANT W., s. v. *Petrus (6), surnamed Mongus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 336-338; CHIETTINI E., s. v. *Pietro Mongo*, in *Enciclopedia Cattolica* 9 (Città del Vaticano 1952) 1457; DUCHESNE L., *Storia della Chiesa antica*, III, Roma 1911, 276-284, trad. it.; FAIVRE J., s. v. *Alexandrie X. 3. (...) Pierre Monge (477-490)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 2 (Paris 1914) 329-330; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 836 (indice), trad. it.; FREND W.H.C., *The rise of the monophysite mouvement. Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge 1972, specialmente pp. 174-183; FRITZ G., s. v. *Pierre Monge*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/2 (Paris 1935) 2029-2031; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll. Würzburg 1951-1954, III, 959 (indice); HAAS C., *Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century*, in "Journal of Early Christian Studies" 1 (1993) 297-316; HEFELE C.V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 857-870. 915-926. 1151; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle*, Louvain 1951, 270 (indice); LIÉBAERT J., s. v. *Pierre Monge*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 11 (Paris 1986) 393-394; MASPERO J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 420 (indice); MURPHY F.-X. et SHERWOOD P., *Constantinople II et Constatinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 351 (indice); NIGGL Th., s. v. *Petros III Mongos*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (Freiburg Br. 1963²) 370-371.

Proculiano → DONATISMO* - DONATISTI*

Cf DPAC II, 2913: s. v. (DI BERARDINO A.).

LANCEL S. (ed.), *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, tome I (= Sources Chrétiennes 194), Paris 1972, 10. 16. 179, nota 2. 267; MANDOUZE A. (ed.), s. v. *Proculianus*, in ID., *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*, Paris 1982, 924-926; WRIGHT PHILLOTT H., s. v. *Proculeianus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 489.

Semipelagiani [provenzali] ⟶ [PELAGIO*] ⟶ FAUSTO DI RIEZ

Cf DPAC II, 3147-3149: s. v. (TIBILETTI C.).

AMANN É., s. v. *Semi-pélagiens*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2 (Paris 1941) 1796-1850; CAPPUYNS M., *L'origine des «Capitula» d'Orange 529*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 6 (1934) 121-142; CAPPUYNS M., *L'origine des «Capitula» pseudo-célestiens contre le semipélagianisme*, in "Revue Bénédictine" 41 (1926) 165-170; CHADWICK N.K., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London 1955; CHADWICK O., *John Cassian*, Cambridge 1968 (2 ed. interamente rifusa) 119-136; CHÉNÉ J., *Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin*, in "Recherches de Science Religieuse" 43 (1955) 320-341; CHÉNÉ J., *Les origines de la controverse semipélagienne*, in "Année Théologique Augustinienne" 13 (1953) 56-109; CHÉNÉ J., *Que signifiaient «Initium fidei» et «Affectus credulitatis» pour les semipélagiens?*, in "Recherches de Science Religieuse" 35 (1948) 566-588; DE PLINVAL G., s. v. *Semipelagianesimo*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 286-288; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972[3], 840 (indice), trad. it.; FLICK M., s. v. *Semipelagianismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (Freiburg Br. 1964[2]) 650-652; GRIFFE É., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II. *L'Église des Gaules au 5[e] siècle*, Paris 1957, 160-170 e 196-201; HAMMAN A.-G., s. v. *Semipélagianisme*, in *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* 13 (Paris 1993) 1073-1075; HEFELE C.V., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par LECLERCQ H., II, Paris 1908, 1393 (indice); JACQUIN M., *La question de la prédestination au V et VI siècles*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 5 (1904) 265-283 e 725-754; 7 (1906) 269-300; JACQUIN M., *À quelle date apparaît le terme «semipélagien»?*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 1 (1907) 506-508; KEMMER A., *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zu Messalianismus*, Löwen 1938; LADARIA L. F., Il «*semipelagianesimo*», in ID., *Antropologia teologia*. Nuova edizione, Casale Monferrato 1995, 337-341, trad. it.; LORENZ R., s. v. *Semipelagianismus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (Tübingen 1961[3]) 1690; MARKUS R.A., *The legacy of Pelagius: orthodoxy, heresy and conciliation*, in WILLIAMS R. (ed.), *The Making of Orthodoxy*. Essays in Honour of Henry Chadwick, Cambridge 1989, 214-234; MATHISEN R.W., *Ecclesiastical Factionalism and religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989; MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, III, Torino 1934, 1768 (indice); NODES D.J., *Avitus of Vienne's Spiritual History and the Semipelagian Controversy. The Doctrinal Implications of Books I-III*, in "Vigiliæ Christianae" 38 (1984) 185-195; PRICOCO S., *L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, passim; RAHNER K., *Augustin und der Semipelagianismus*, in "Zeitschrift für katholische Theologie" 62 (1938) 171-196; SAYES J.A., *La crisis semipelagiana*, in ID., *La Gracia de Cristo* (= Historia salutis. Serie de monografías e Teología dogmática III/11) [= Biblioteca de Autores cristianos 535], Madrid 1993, 126-136; SOLIGNAC A., s. v. *Semipélagiens*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* 14 (Paris 1989) 556-568; TIBILETTI C., *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, in "Augustinianum" 17 (1977) 355-380; TIBILETTI C., *Polemiche in Africa contro i teologi provenzali*, in "Augustinianum" 26 (1986) 499-517; TIBILETTI C., *Rassegna di studi e testi sui "semipelagiani"*, in "Augustinianum" 25 (1985) 507-522; TIBILETTI C., *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio. Alle origini dell'agostinismo provenzale*, in "Augustinianum" 25 (1985) 489-506; TIBILETTI C., *Tertulliano, Lerino e la teologia provenzale*, in "Augustinianum" 30 (1990) 45-61 [sulle fonti dei semipelagiani]; TIBILETTI C., *Valeriano di Cimiez e la teologia dei Maestri provenzali*, in "Augustinianum" 22 (1982) 513-532; WEIGEL G., *El concepto de fe según los semipelagianos*, in "Anales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile" (1940) 35-53; WEISS J.-P., *Le «semipélagianisme» se reduit-il à une réaction contre Augustin et l'augustinisme de la première génération?*, in AA.VV., *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 15-20 settembre 1986 (= Studia Ephemeridis «Augustinianum» 24), Roma 1987, I, 465-481; WÖRTER F., *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Münster im W., 1899.

Cf anche TRAPÉ A., nella parte introduttiva alle *Opere di Sant'Agostino*, XX. *Grazia e libertà*, Roma 1987, particolarmente pp. CXXV-CXCII [bibliografia sul semipelagianesimo: pp. CCII-CCIII]; cf anche nell'indice analitico (a cura di MONTEVERDE F.), s. v. *Marsiglia. [Monaci di]*, pp. 429-430; cf anche PINTARD J. et CHÊNÉ J., nelle parti introduttive e nelle note complementari nella *Bibliothèque augustinienne*, XXIV, Paris 1962.

Teodulo ⟶ NESTORIO - NESTORIANI

Cf CPG III, 6540-6544; DPAC II, 3402: s. v. (LADOCSI G.).
BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 262; BAUMSTARK A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 102; PETERSON E., s. v. *Teodulo, presbitero in Celesiria*, in *Enciclopedia Cattolica* 11 (Città del Vaticano 1953) 1947; STUDER B., s. v. *Theodulos in Zölesyrien*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1966²) 53-54.

Timoteo II di Alessandria (Ailouros-Aelurus) ⟶ MONOFISITI

Cf CPG III, 5475-5491; DPAC II, 3452-3453: s. v. (SIMONETTI M.).
BARDENHEVER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg Br. 1924, 79-82; V (ivi 1931) 6; BESANT W., s. v. *Timotheus* (18), *Aelurus*, in SMITH W., - WACE H. (edd.), *Dictionnary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* 4 (London 1887) 1031-1033; CAVALLERA F., *Le dossier patristique de Timothée Aelure*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 10 (1909) 342-359; DÖLGER G., s. v. *Timotheos Ailuros*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (Freiburg Br. 1966²) 199; EBIED R.Y., - WICKHAM L.R., *A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus*, in "The Journal of Theological Studies" 21 (1970) 321-369; EBIED R.Y., - WICKHAM L.R., *Timothy Aelurus: Against the definition of the Council of Chalcedon*, in LAGA C., - MINITIZ J.A., - VAN ROMPAY L. (edd.), *After Chalcedon.* Studies in theology and Church history offered to Prof. Albert van Roey for his 70th birthday (= Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Louvain 1985, 115-166; FLICHE A., - MARTIN V. (edd.), *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 845 (indice), trad. it.; GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 voll., Würzburg 1951-1954, III, 975 (indice); HEILE G., *An Ethiopic Letter of Timothy II of Alexandria Concerning the Death of Children*, in "The Journal of Theological Studies" 38 (1987) 34-57; HONIGMANN E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e^ siècle*, Louvain 1951, 276 (indice); KAWERAU P., s. v. *Timotheus Aelurus*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (Tübingen 1962³) 903; LEBON J., *La christologie de Timothée Aelure*, in "Revue d'Histoire Ecclesiastique" 9 (1908) 677-702; LEBON J., *La christologie du monophysisme syrien*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, 975 (indice); LEBON J., *Le monophysisme sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Louvain 1909, 93-111; MURPHY F.-X. et SHERWOOD P., *Constantinople II et Constatinople III* (= Histoire des Conciles Oecuméniques 3), Paris 1974, 354 (indice); NAU F., *Sur la christologie de Timothée Aelure*, in "Revue de l'Orient chrétien" 14 (1909) 99-103; SCHMIDT A.B., *Die «Refutatio» des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh.*, in "Oriens Christianus" 73 (1989) 149-165; TER-MEKERTTSCHIAN K., - TER-MINASSIANTZ E., *Timotheus Aelurus des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der synode zu Chalcedon festlegten Lehere*, Leipzig 1908.

(Mario Maritano)

ABBREVIAZIONI E SIGLE

ACO	SCHWARTZ E., – STRAUB J., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin 1914ss.
ACW	Ancient Christian Writers. London / New N.Y. / Mahwah, N.J.
AT	Antico Testamento.
BA	Bibliothèque Augustinienne. Paris.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter. München.
BPat	Biblioteca Patristica. Firenze.
BiblScRel	Biblioteca di Scienze Religiose. Roma.
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnholti.
CP	Corona Patrum. Torino.
CPG II	*Clavis Patrum Graecorum*. Vol. II: *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, cura et studio GEERARD M., Turnhout 1974.
CPG III	*Clavis Patrum Graecorum*. Vol. III: *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, cura et studio GEERARD M., Turnhout 1979.
CPL	*Clavis Patrum Latinorum*, edd. DEKKERS E. et GAAR A., Steenbrugge 1961² (Sacris Erudiri 3).
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien.
CTP	Collana di Testi Patristici. (Ed. Città Nuova), Roma.
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Paris.
DPAC	*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di DI BERARDINO A., Casale Monferrato 1983 (Vol. I); 1984 (Vol. II); 1988 (Vol. III).
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris.
FaCh	The Fathers of the Church. New York.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig.
INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III)	INSTITUTUM PATRISTICUM «AUGUSTINIANUM», *Patrologia*. Vol. III. *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, a cura di Angelo Di Berardino. Presentazione di Johannes Quasten. Casale Monferrato 1978, ristampa 1983.
LCO.T	Letture cristiane delle origini – Testi. Alba / Roma / Milano.
LNPF	A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, edd. SCHAFF P. – WACE H., Buffalo / New York., rist. Grand Rapids.
MA	AA.VV., *Miscellanea Agostiniana*. II, Roma 1931.
MANSI	MANSI G.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze 1759-1798, rist. anastatica Graz 1960-61.
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana. *Opera omnia* di S. Agostino. (Ed. Città Nuova), Roma.
NT	Nuovo Testamento.

OrChrA	Orientalia Christiana Analecta. Roma.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. MIGNE J.-P., Paris.
PLS	*Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum*, ed. HAMMAN A., Paris.
PTA	Papyrologische Texte und Abhandlungen. Bonn.
PTS	Patristische Texte und Studien. Berlin / New York.
QUASTEN, II	QUASTEN J., *Patrologia*. Vol. II. *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, tr. it. a cura di Nello BEGHIN, Casale Monferrato, 1980[4], ristampa 1992.
QPresCult	Quaderni di Presenza Culturale. Caltanissetta.
QVetChr	Quaderni di "Vetera Christianorum" Bari.
REAug	Revue des Études Augustiniennes.
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Firenze.
SC	Sources Chrétiennes. Paris.
SEA	Studia Ephemeridis "Augustinianum" Roma.
StT	Studi e Testi. Roma / Città del Vaticano.
SupVigChr	Supplements to "Vigiliae Christianae" Leiden.
ThH	Théologie historique. Paris.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig / Berlin.
"VetChr"	"Vetera Christianorum" Bari.

ALTRE ABBREVIAZIONI

a.	anno (seguito dalla datazione).
c. / cc.	capitolo – capitoli.
ca.	circa.
can.	canone/i.
cf	confronta.
cod. / codd.	codice / codici.
col. / coll.	colonna / colonne.
EAD.	Eadem (stessa Autrice citata prima).
ed. - edd.	edidit - ediderunt (edito a cura di uno o più autori).
ed. cit	edizione citata.
ff.	fogli (dei manoscritti).
hrsg.	herausgegeben (= edito a cura di).
ID.	Idem (stesso Autore citato prima).
lib.	libro.
o. c.	opera citata.
p. / pp.	pagina / pagine.
rist. (anast.)	ristampa (anastatica).
s. v.	sotto la voce (del Padre della Chiesa precedentemente indicato).
trad. (it.)	traduzione (italiana).
vol. / voll.	volume / volumi.
vv.	versi.

Padri latini

SAN GREGORIO DI ELVIRA

Vita difficile di un intransigente

Fu una delle personalità letterarie fiorite nella penisola iberica fra la seconda metà del IV e i primi del V secolo, insieme a un Prudenzio, a un Potamio di Lisbona, a un Paciano: la sua statura non eccezionale, ma comunque significativa, di esegeta e teologo sta a testimoniare che la ripresa della riflessione nella cristianità occidentale fu un fenomeno abbastanza ampio, non limitato a poche figure di insolita grandezza.

Doveva essere molto giovane (sui trenta) quando, intorno al 359, divenne vescovo di Elvira nella Spagna Betica. Con Ossio di Cordova e Potamio fu uno dei tre vescovi spagnoli coinvolti nella controversia ariana. Ossio aveva vissuto, come consigliere di Costantino e leader degli occidentali, la prima affermazione della fede nicena e la sua successiva crisi, finendo, ormai vecchissimo, per piegarsi alla formula filoariana di Sirmio (357). Gregorio, invece, che entra in scena proprio con il suo rifiuto di sottoscrivere l'altrettanto filoariana formula di Rimini (359), partecipa alla nuova affermazione della fede cattolica e resta coinvolto, per la sua intransigenza filonicena, negli strascichi conseguenti al conflitto ariano. Difatti non volle riconciliarsi coi firmatari di Rimini, divenendo l'esponente principale in Occidente di quel complesso fenomeno di scismi locali a carattere rigorista che viene chiamato *scisma luciferiano* (dal nome di Lucifero di Cagliari), come risulta dal *Libellus precum*, una petizione inviata dai luciferiani a Teodosio nel 384. Anche Girolamo lo nomina insieme a Filone di Libia, quando ricorda Lucifero, a significare un legame di intenti e di azioni fra i tre.[1]

Morì a oltre settantacinque anni: una sua omelia attesta una ripresa letterale dalla traduzione che Rufino aveva compiuto fra 403 e 404 delle omelie origeniane sulla Genesi.[2]

1. GIROLAMO, *Chron.*, a. 287.
2. Si tratta del terzo (c. 2) dei *Tractatus de libris sanctarum Scripturarum* (i cosiddetti *Tractatus Origenis*) che riprende *In Gen.*

Un patrimonio ricostituito

Girolamo così ricorda l'attività di Gregorio: *usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus composuit et De fide elegantem librum hodieque superesse dicitur.*[3] Solo nel '900, grazie ad accurato lavoro filologico e a nuove scoperte di manoscritti, questo patrimonio è stato ricostituito. Le opere di Gregorio infatti hanno circolato sotto vari nomi: senza calcolare le opere minori o ancora discusse, ricordiamo che il *De fide* è stato tràdito come di Ambrogio o di Gregorio Nazianzeno (tradotto da Rufino), il *Tractatus de libris sanctarum Scripturarum* come di Origene, i *Tractatus in Canticum Canticorum* come di un Gregorio, mentre solo uno dei manoscritti spagnoli fa espresso riferimento a Gregorio di Elvira. Questo sistematico lavoro di pseudoepigrafia potrebbe essere stato compiuto dai seguaci stessi di Gregorio, per assicurare alle sue opere una circolazione più ampia e sicura.[4] Agli inizi del secolo, dopo che nel passato erano state avanzate varie ipotesi, si comprese, grazie ai lavori di G. Morin e A. Wilmart, l'unità d'autore di questo *corpus* di scritti, e l'attribuzione a Gregorio di Elvira, da loro proposta, risultò confermata anche da nuove scoperte manoscritte ad opera di Vega.[5] Altre operette riportate a Gregorio: *Tractatus de arca Noe, Expositio de psalmo XCI, Fragmenta tractatus in Gen. 3,22 et 15,9-11.* Sicuramente suoi anche il *De Salomone* e due *Fragmenta expositionis in Ecclesiasten*, incerto invece il *De diversis generibus leprarum.*[6]

Il *De fide*

È un'opera dottrinale intesa a denunciare il carattere ariano della formula riminese del 359, che definisce il Figlio *homoios* (simile) al Padre, e a difendere l'uso dell'*homousios*, il solo baluardo possibile,

Hom., 7,3 di Origene sull'interpretazione dell'ira di Sara contro Ismaele e Agar. Cf VONA C., *Gregorio di Elvira. I «Tractatus de libris sacrarum Scripturarum». Fonti e sopravvivenza medievale*, Roma 1970, 87-90.

3. GIROLAMO, *Vir. ill.*, 105. *Mediocri sermone* non ha valore spregiativo come in italiano, ma vuol dire «stile medio». Secondo Girolamo dunque Gregorio nel 393 è vivo ma molto vecchio. Eppure dobbiamo ipotizzare che sia vissuto almeno fino al 403, l'anno della traduzione rufiniana delle *Omelie sulla Genesi* di Origene, da cui riprende (cf nota precedente): indubbiamente la cosa pone una qualche difficoltà.

4. Già Agostino, nell'*Ep.*, 148,10 (anni 412/13), cita un passo del *De fide* attribuendolo al Nazianzeno.

5. Cf SIMONETTI M., *Gregorio di Elvira. La fede* (= CP 3), Torino 1975, 8ss. e 26ss.

6. Questi scritti sono compresi nella sezione dei *Dubia et spuria* dell'edizione di CChr.SL 69.

secondo l'autore, contro le speculazioni eretiche in materia trinitaria. Conformemente a tale intento in un primo momento Gregorio si dedica all'esame della formula di Rimini (cc. 1-2), successivamente confuta le obiezioni contro l'*homousios* (cc. 3-4), quindi si sofferma a trattare dell'inconoscibilità di Dio (cc. 5-6), precisa la propria posizione in senso antimonarchiano (c. 7) e infine discute le implicazioni cristologiche della controversia ariana (c. 8).

La teologia di Gregorio si pone nell'alveo delle correnti trinitarie ortodosse occidentali di metà secolo IV, con alcuni accenti personali come l'insistenza sulla inadeguatezza della ragione a comprendere il mistero di Dio. Sue fonti sicure sono Ilario prima dell'esilio (i *Fragmenta historica*), Febadio di Agen (il *Contra Arianos*), autori coevi, e i due maestri della teologia occidentale: Tertulliano e Novaziano. Il *De fide* fu scritto in due redazioni, una prima fatta circolare anonima nel 360, a ridosso del Concilio riminese, e una seconda non anonima di pochi anni dopo (363/4). Motivo della doppia redazione furono le non poche critiche (accuse di sabellianismo e in materia cristologica) rivoltegli da parte cattolica, per cui Gregorio volle modificare alcune espressioni superflue o ambigue, come spiega lui stesso nella prefazione alla redazione definitiva. Per un caso fortunatissimo ambedue le redazioni si sono conservate, la prima sotto il nome di Ambrogio, l'altra sotto quello del Nazianzeno, e si distinguono bene nella tradizione manoscritta, consentendo di apprezzare le modifiche fatte dall'autore alla prima stesura, che presentava alcuni arcaismi teologici.[7]

Gregorio esegeta

Gregorio è soprattutto esegeta, e anche Girolamo lo ricorda in primo luogo in tal veste. La sua attività è frutto della predicazione: tutte le opere rimaste sono trascrizioni e rielaborazioni di omelie[8] tenute con tipico stile medio. Come in altri omileti occidentali l'interesse di Gregorio è volto a spiegare all'uditorio l'AT, specie nei suoi passi più oscuri: dei venti *Tractatus de libris sanctarum Scripturarum* solo l'ultimo parla di un episodio neotestamentario, la Pentecoste, tutti gli altri si rifanno all'AT: i primi sei ad episodi di *Genesi*, i successivi tre all'*Esodo*, uno al *Levitico*, uno ai *Numeri*, uno a *Giosuè*, due a *Giudici*, uno a *2 Re*, uno ad *Isaia*, uno a *Ezechiele*, uno a *Daniele*, uno a *Zaccaria*. È netta la preferenza per i libri storici dell'AT, con conse-

7. Cf SIMONETTI M., *o. c.*, 28-50.

8. Ricordare che *tractatus* significa omelia.

guente prevalenza dell'interpretazione tipologica (resa familiare da una ormai lunga tradizione) la quale, leggendo nei fatti e nelle figure veterotestamentarie prefigurazioni di Cristo e della Chiesa, è la più adatta a sottolineare l'unità delle Scritture nella prospettiva cristiana.

Grande rilievo ha il *Tractatus in Canticum Canticorum*: rappresenta per noi il più antico commento del mondo latino al *Cantico*,[9] essendo perduto quello di Vittorino di Pettau. Anche in questo caso l'interpretazione è quella tradizionale, tipologica, che vede negli sposi Cristo e la sua Chiesa, pur se da qualche dettaglio si intuisce che Gregorio non era all'oscuro della caratteristica esegesi origeniana (la sposa è l'anima, lo sposo il Logos).

Come fonti precise dell'esegesi di Gregorio si distinguono Tertulliano, Novaziano, Cipriano e Ilario. Inoltre egli conosce le linee del pensiero di Ireneo e Ippolito, nonché i capisaldi dell'esegesi alessandrina, della quale a volte adotta i tipici procedimenti (esame delle etimologie, numerologia ecc.) e la convinzione profonda del mistero racchiuso nelle Scritture: si può pensare che per tali conoscenze Gregorio si servisse soprattutto di fonti orali, di una certa circolazione delle idee, che gli faceva apprezzare le possibilità offerte dall'allegorismo origeniano, ma senza rinunciare a riaffermare alcune dottrine, come il millenarismo, tipiche di un retaggio culturale ormai periferico.[10] I contesti di dipendenza letterale da Origene sono ben pochi, e sono sempre mediati da traduzioni latine. A *Tract.* 3,6 Gregorio espone il fondamentale concetto alessandrino del *defectus litterae* riprendendo quasi le stesse parole della traduzione di Rufino di un passo origeniano[11] imperniato sull'allegoria dell'otre di Agar: l'acqua che viene a mancare al figlio assetato simboleggia *legis littera... quia littera frequenter defectum patitur, id est historialis intellegentia*. In *Tract.* 1 l'esegesi della creazione dell'uomo interiore, altra tipica dottrina origeniana, gli proviene da Ilario.[12]

Nel complesso, la produzione esegetica di Gregorio rivela una certa originalità e autonomia, e una freschezza di dettato, che è stata apprezzata dalla critica moderna.

9. Il commento, in cinque libri brevi, si arresta a *Cant* 3,4.
10. Cf il *Tractatus VIII de libris sanctarum Scripturarum*.
11. ORIGENE, *In Gen. Hom.*, 7,5.
12. Cioè dal *Tractatus in Ps. 129*.

DE FIDE[1]

Il c. 6, che qui si riporta, ha i caratteri di un *excursus* rispetto all'argomentazione antiariana del *De fide*. Gregorio parla degli appellativi di Cristo, considerati come via per superare l'inconoscibilità divina, che egli aveva affermata nel capitolo precedente. Ma anche i nomi di Dio servono al più per farne comprendere l'opera, non la natura, per cui Gregorio in conclusione ritorna sul fondamentale assunto: Dio è inconoscibile dalla ragione umana. Il tema cristologico dei diversi appellativi vetero- e neotestamentari è tradizionale: Gregorio lo tratta con una completezza che ha assicurato a questa pagina una certa fortuna. Un motivo di interesse specifico del brano sono le correzioni (evidenziate in corsivo nel testo) fatte ad alcune espressioni della prima redazione (riportate in nota).

I nomi di Cristo

6. Infine secondo l'attitudine la capacità e la nostra fede osserviamo che cosa sia dio e vediamo se qualcosa gli può essere messa a confronto. Certamente dio è ciò che anche quando è nominato non può essere nominato, quando è esaminato non può essere esaminato, quando è paragonato non può essere paragonato, quando è definito si accresce per la stessa definizione, secondo la quale egli ha ricoperto il cielo con la sua mano e tiene stretto nel pugno tutto l'ambito del cielo. Lui nella sua interezza l'universo ignora e temendo impara a conoscerlo; al suo nome e alla sua potenza presta servizio questo mondo e reca testimonianza il rapido avvicendarsi degli astri che si susseguono. Questo puoi dire. Vedi allora se ci può essere qualcosa con cui possa essere paragonato il padre e il figlio, perché il figlio è tale e quale il padre: infatti egli non affermerebbe di essere una cosa sola col padre se non sapesse di essere *dal padre*[2] tal quale è *anche* il padre. È la ragione, che i greci chiamano logos, che distingue fra il padre e il figlio le persone e i nomi, poiché il figlio stesso è definito ragione. Tale ragione tuttavia è chiamata con molti nomi: ora parola,[3] ora potenza, ora sapienza, ora destra, ora braccio, ora perla, ora tesoro, ora rete,

1. Traduzione di SIMONETTI M., *Gregorio di Elvira. La fede, o. c.*, cui si rimanda anche per l'ampio commento del passo.
2. L'espressione *dal padre* (latino: *de patre*) e l'avverbio *anche* (latino: *et*) sono aggiunte compiute da Gregorio nella seconda redazione per evitare che la frase suonasse sabelliana, prospettando una totale identificazione padre-figlio.
3. In realtà in greco *logos* indica sia la ragione che la parola, mentre Gregorio sembra declassare l'appellativo *parola* rispetto a quello di *ragione*, che viene presentato come il fondamento di tutti gli altri.

ora aratro, ora fonte, ora roccia, ora pietra angolare, ora agnello, ora uomo, ora vitello, ora aquila, ora leone, ora via verità e vita. Infatti dio è tutto e in tutti,[4] sì che con queste parole si vengono a conoscere i misteri della economia divina, ma non viene indicata e definita specificamente la maestà stessa del figlio di dio. questo è infatti il figlio: da ciò che è il padre *un altro*[5] uguale, per mezzo del quale sono state create tutte le cose.

Infatti per questo è chiamato parola, *perché è sempre nel padre ed è nato dal padre e senza di lui il padre nulla ha comandato e fatto.*[6] È detto potenza perché ha tratto origine proprio dal padre e tutto il potere del padre risiede in lui. È denominato sapienza *perché non da altro provenendo che dal padre*[7] ha rivelato ai credenti i segreti del cielo. È chiamato destra perché per suo mezzo sono state condotte a termine in maniera divina tutte le opere divine. È detto braccio perché tutte le cose sono contenute da lui. È denominato perla perché nulla sia stimato più prezioso di lui. È detto tesoro perché si conosca che sono nascoste in lui tutte le ricchezze dei regni celesti. È detto rete perché grazie a lui e in lui tratta dal mare del mondo svariata moltitudine di genti a mo' di pesci viene riunita per mezzo del battesimo nella chiesa, dove si conosce la distinzione fra buoni e cattivi. È chiamato aratro perché i duri petti vengono sottomessi dal segno della sua croce per essere preparati alla necessaria semina. È denominato fonte di acqua viva perché da lui i cuori dei sapienti vengono irrigati con l'acqua della grazia. È detto roccia perché dà fortezza ai credenti e durezza agli increduli. È detto pietra angolare perché da solo come mediatore contenendole in sé ha riunito le due pareti del nuovo e dell'antico testamento. È denominato agnello perché vengano mostrate l'innocenza e la passione di Cristo. È detto uomo perché per noi uomini si è degnato di nascere secondo la carne. È detto vitello perché ha sopportato di essere immolato per la nostra salvezza. È detto aquila perché dopo la venerabile resurrezione come il re degli alati torna volando alla sede del padre.[8] È detto leone perché egli è il re dei re, che con la sua potenza ha infranto la morte e il diavolo. È via

4. Cf *Col* 3,11.

5. In latino *alius*, al maschile, a indicare una diversa persona, mentre nella prima redazione c'era il neutro *aliud*, meno individualizzante.

6. Nella prima redazione la frase suonava: *perché procedette dalla bocca del padre e senza di lui nulla il padre o ha comandato o ha fatto*, dove l'espressione *ex divino ore processit* poteva far pensare, in senso sabelliano, all'emissione di un semplice *flatus vocis*, senza sussistenza personale.

7. Nella prima redazione c'era l'espressione *de corde patris adveniens*, per cui vale quanto è detto alla nota precedente.

8. Sul tema dell'aquila, oltre il commento di SIMONETTI, *o. c.*, 183, cf CICCARESE M. P., *Il simbolismo dell'aquila. Bibbia e zoologia nell'esegesi cristiana antica*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 13 (1992) 295-333.

perché per suo tramite si accede al padre. È verità perché non conosce menzogna. È vita perché dà la vita. E tutte queste immagini lo rappresentano. Vedi pertanto che con queste parole vengono prefigurati i significati delle disposizioni e delle opere divine, ma egli non viene specificamente definito. Pertanto è dio il padre, immenso eterno incomprensibile inestimabile. Anche il figlio è dio e nostro signore, tanto grande quanto il padre, non da altro derivato che dal padre. Perché «io – egli dice – sono uscito dal padre»,[9] cioè luce da luce.

TRACTATUS IN CANTICUM CANTICORUM

La sposa alla ricerca dell'amato

5. 1. *Nella mia camera da letto le notti ho cercato colui che l'anima mia ama; l'ho cercato e non l'ho trovato, l'ho invocato e non mi ha dato ascolto.*[10] Lo Spirito santo pronuncia queste parole parlando in nome della chiesa che sta fra i gentili; infatti la parola chiesa significa assemblea di genti. 2. Ma cosa indica con *nella mia camera da letto le notti*, che è questa camera da letto e cosa sono le notti nella quali la chiesa cercava colui che la sua anima ama? Altro non indica che la camera del suo cuore dove riposa la sapienza, dove ella ricercava con meditazione incessante il signore e salvatore nostro. Ma se la camera da letto è il segreto del cuore, cosa sono codeste notti, nelle quali cercava il signore ma non lo poteva trovare? Né sarebbe stato possibile trovare il dio di luce nelle tenebre. 3. Dunque chiama *notti* allegoricamente le dottrine della filosofia del mondo, coperte dalla fitta caligine dell'errore, a proposito delle quali l'apostolo dice: *badate, che nessuno vi inganni con la filosofia e con vuote tradizioni secondo gli elementi del mondo e le tradizioni degli uomini, e non secondo dio.*[11] 4. Così mentre la chiesa si trovava ancora fra le genti, cioè fra quelli che avrebbero creduto provenendo dai gentili, ed era avvezza alle dottrine della filosofia del mondo, che chiama *notti*, riteneva di poter conoscere il vero dio per mezzo di quelle stesse scritture che in quel tempo discutevano della natura di dio o degli dei, e poiché non le riuscì di trovarlo, lo spirito profetico già allora consapevole diceva queste parole

9. *Gv* 16,27-28.
10. *Cant* 3,1.
11. *Col* 2,8.

in sua persona. 5. *Nella mia camera da letto*, cioè nel mio cuore, *le notti*, cioè con la dottrina della sapienza del mondo, *ho cercato colui che l'anima mia ama; l'ho cercato e non l'ho trovato*. Siccome colà non l'aveva trovato e ivi invocato non aveva udito, allora comincia un altro genere di ricerca per trovarlo in altre scritture.

6. *Mi alzerò e girerò la città nel foro e nelle strade e troverò colui che l'anima mia ama.*[12] Perché *mi alzerò*? La chiesa, provenendo dai gentili giaceva a terra, come ho già detto sopra, cioè pensava cose terrene e meditava cose terrene nel segreto del suo cuore. Ma siccome non le riuscì di trovare lì il vero dio, disse: *girerò tutta la città nel foro e nelle strade*. 7. Qui nominando la città, intende l'ordinamento della legge divina, poiché l'ordinamento della legge come una grande città ha foro, strade, vie e case, mura possenti e alte di solidità inespugnabile, cioè l'aiuto di Dio dal quale noi tutti siamo difesi e rafforzati, ha anche le torri dei carismi, donde siamo soliti respingere gli assalti dei demoni, le vie, cioè i sentieri della vita, le case, cioè utili abitudini di condotta.

8. Ma – dice – *girerò la città*, cioè esaminerò tutta la legge. Quando nomina il foro, indica la legge, il pentateuco, cioè i cinque libri di Mosè, in cui come nel foro è contenuto tutto il diritto divino e umano, gli ordinamenti legislativi e le disposizioni disciplinari: questo è il foro della legge divina. Chiama strade i libri dei profeti, nei quali sono mostrati i retti sentieri della giustizia che conducono a Dio. 9. Perciò dice: *Io cercherò nel foro e nelle piazze*. La chiesa prometteva di cercare Dio nel *foro* della legge di Mosè, come ho spiegato prima, nelle piazze dei profeti e in tutte le vie della Scrittura divina. Infatti lo stesso Signore ha detto: *esaminate le Scritture e vedete: quelle hanno parlato di me*[13] e ancora: *il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo*.[14] Il tesoro, Cristo, è nascosto nel campo della Scrittura e perciò bisogna cercarlo.

Bibliografia

Cf CPL 546-557; DPAC II, 1696-1698: s. v. (SIMONETTI M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 79-83 (SIMONETTI M.).

Edizioni

PLS I, 352-527; edizione critica dell'*Opera omnia* in BULHART V., *Gregorii Iliberritani Episcopi quae supersunt* (= CChr.SL 69), Turnholti 1967. Per il *De fide*: SIMONETTI M., *Gregorio di Elvira. La fede* (= CP 3), Torino 1975.

12. *Cant* 3,2.
13. *Gv* 5,39.
14. *Mt* 13,44.

Traduzioni

In italiano: SIMONETTI M., *o. c.* (*De fide*). In francese: WINLING R., *Le Cantique des Cantiques par Origène, Grégoire d'Elvire, Saint Bernard. Homelies traduits par R. Winling... et par les Carmélites de Masille*, Paris 1983 (*Tractatus in canticum*). In spagnolo: DOMINGUEZ DEL VAL U., *Obras completas. Gregorio de Elvira: primera versión castellana* (= Corpus patristicum hispanum 3), Madrid 1989.

Studi

Per la bibliografia generale cf in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) *o. c.*
Alcuni studi particolari: BUCKLEY F.J., *Christ and Church according to Gregory of Elvira*, Rome 1964; DOMINGUEZ DEL VAL U., *Herecia litteraria de Gregorio de Elvira*, in "Helmantica" 24 (1973) 281-357; GIANOTTI D., *Gregorio di Elvira interprete del Cantico dei Cantici*, in "Augustinianum" 24 (1984) 421-439; KOCH H., *Zu Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 51 (1932) 238-272; MORIN G., *Les noveaux «Tractatus Origenis» et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis*, in "Revue d'histoire et littérature religieuses" 5 (1900) 145-161; SIMONETTI M., *Alcune osservazioni a proposito di una professione di fede attribuita a Gregorio di Elvira*, in "Rivista di civiltà classica e medievale" 2 (1960) 307-325; ID., *La doppia redazione del "De fide" di Gregorio di Elvira*, in AA.VV., *Forma Futuri.* Studi in onore del Card. Michele Pellegrino, Torino 1975, 1022-1040; ID., *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, 264-268; ID., *La tipologia di Abramo in Gregorio di Elvira*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari" 6 (1987) 141-153; VEGA A.C., *Una gran figura española del siglo IV. Gregorio de Elvira*, in "La Ciudad de Dios" 156 (1944) 205-258; VONA C., *I «Tractatus de libris Sacrarum Scripturarum». Fonti e sopravvivenza medievale*, Roma 1970.

OROSIO

Vita

(Paolo) Orosio nasce tra il 375/380 molto probabilmente a Braga,[1] in Spagna (ora Portogallo settentrionale),[2] negli anni in cui l'imperatore Teodosio, vinto Valente nell'agosto del 378, stabilisce il Credo niceno quale vincolo di unione per tutti i suoi sudditi.[3] Non molto dopo, nel 409, i barbari entrano in Spagna dalla parte nord-ovest e l'anno seguente occupano Roma. Orosio vive questo periodo travagliato, di transizione dall'epoca romana antica alla nuova, emergente dall'incontro / scontro fra romanesimo, cristianesimo e germanesimo.

La prima notizia sicura risale al 414, quando il giovane Orosio, in difficoltà coi Goti di Spagna, passa in Africa, dove, ad Ippona, incontra il grande Agostino, al quale presenta uno scritto sugli errori priscillianisti e origenisti presenti in Spagna.[4] Agostino gli risponde subito nello stesso anno.[5] L'anno seguente, 415, consigliato da Agostino, si reca in Palestina, a Betlemme, presso Girolamo, munito di una missiva per questi, riguardante questioni esegetiche.[6] Con Girolamo, approfondisce il problema dell'origine dell'anima.

È a Gerusalemme che si trova implicato, per sua imprudenza, nell'incipiente questione pelagiana; prende parte anche alla conferenza contro Pelagio presieduta dal vescovo Giovanni.[7] In questa riunione

1. AVITO di BRAGA , *Ep. ad Palchonium* (= PL 41,805): *compresbyter meus*. Orosio è dato qui come presbitero nel 415; poiché, secondo il diritto in vigore in Spagna si poteva accedere al sacerdozio solo a 33 anni (cf SIRICIO I, *Ep.*, 1, 9, 13: *Decretale* a Imerio, vescovo di Tarragona, del 385 [= PL 13, 1142s.]), risulta con molta probabilità che sia nato tra il 375/80.
2. GENNADIO, *De vir. ill.*, 39 (= PL 58, 1080): *presbyter Hispanus genere*.
3. *Codex Theod.*, XVI,1,2 (a. 380).
4. *Ad Aurelium Augustinum Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (= CSEL 18,151-157).
5. *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber unus* (= PL 42,669-677).
6. Nella lettera di presentazione firmata da Agostino Orosio è definito: *religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster... vigil ingenio, promptus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo domini desiderans* (*Ep.*, 166,2).
7. GROSSI V., s. v. *(Paolo) Orosio*, in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 466-467.

per nulla favorevole al dialogo, Orosio subisce da parte del vescovo Giovanni un fraintendimento. Al tempo stesso egli si rende conto di quanto siano tra loro estranee la Chiesa orientale e quella occidentale su molteplici problemi.[8] Interrotto il dialogo, gli Atti vengono inoltrati al papa Innocenzo I.[9] Messaggi sono recati da Orosio, di ritorno in Occidente nel 416. Egli, infatti, reca con sé, oltre ad una lettera di Girolamo per Agostino,[10] una relazione sul rifiuto del pelagianesimo in Oriente destinata ai vescovi africani. Essa verosimilmente sarebbe stata tenuta presente nella discussione su Pelagio al sinodo di Cartagine del 416.[11]

Dopo un tentativo di rientro in Spagna,[12] si rifugia in Africa, probabilmente a Ippona, dove scrive il *Liber apologeticus contra Pelagianos* e gli *Historiarum adversus paganos libri I-VII*. Ignoriamo le successive vicende della sua vita.

Scritti

Ne conserviamo tre.

1. ***Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum***. È un semplice ragguaglio inviato da Orosio ad Agostino, dopo il suo primo soggiorno a Ippona, in cui lo informa sulle dottrine eterodosse in Spagna facenti capo ai seguaci di Priscilliano, esponente di idee legate allo gnosticismo e al manicheismo, contro cui ha preso posizione il concilio di Toledo (397-400). Egli nel medesimo scritto espone, anche, gli errori origenisti, diffusisi pur'essi nella Spagna. Alla confutazione di ambedue Agostino viene esortato.

2. ***Liber apologeticus contra Pelagianos***. Documento insostituibile: esso è, infatti, l'unica fonte sull'incontro di Gerusalemme del 415, che ha preso in esame le idee di Pelagio, ivi presente. L'intervento di Orosio pone, tra l'altro, in rilievo i difetti fisici e morali dell'avversario, che

8. OROSIO, *Liber apologeticus adversus Pelagianos*, 1-8. Cf DE PLINVAL G., *Pélage, ses écrits, sa vie et sa reforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943.
9 Cf in MANSI, IV, 307-311.
10. GIROLAMO, *Ep.*, 84; AGOSTINO, *Ep.*, 172 e 175.
11. Cf in MANSI, IV, 321-324.
12. Latore di reliquie del protomartire Stefano, contribuisce con esse alla conversione di parecchi ebrei a Minorca, cf SEVERO DI MINORCA, *Ep. de Judaeis* (= PL 20,733); GENNADIO, *De vir. ill.*, 39 (= PL 58,1081).

egli vede legato al priscillanismo[13] e all'origenismo.[14] Orosio della dottrina pelagiana sottolinea l'*impeccantia* della volontà umana, ossia il fatto che la natura umana ha in sé la possibilità di fare il bene,[15] sia pure mediante un non precisato aiuto della grazia.[16] Caso vuole che il latino di Orosio sia mal tradotto in greco dall'interprete, per cui egli viene successivamente accusato dal vescovo di Gerusalemme, Giovanni, di ritenere che l'uomo non possa essere esente da peccato, malgrado l'aiuto di Dio.[17] L'imputazione è, conseguetemente, di negare la grazia divina.[18] Egli difende la propria posizione ortodossa della necessità della grazia, da Dio concessa indistintamente a tutti;[19] tutti, infatti, fin dal concepimento portano in sé il peccato d'origine di Adamo,[20] che rende l'anima inferma.[21]

Orosio, che difende, come visto, principi basilari della dottrina cattolica contro il pelagianesimo, appare l'esponente deciso del pensiero della chiesa africana. La dottrina di Agostino, in particolare sul libero arbitrio, ha un influsso assai vasto nel mondo occidentale mediante l'opera di Orosio.[22] Se questo scritto non veicola una profonda elaborazione teologica, esso ci tramanda una narrazione viva dell'animata controversia pelagiana.

13. Nome derivato dal fondatore spagnolo Priscilliano (345-385), che predica una forma esoterica ascetico-rigorista di cristianesimo, che ha successo. La sua visione del mondo è gnostica e dualistica, tendente alla formazione di gruppi separati nella Chiesa. Vescovo di Avila (380) è giustiziato a Treviri (385) dall'imperatore Massimo, pagano. Informato da Orosio, Agostino tratta del priscillianismo nella sua opera *De haeresibus*. Esso durò a lungo, oltre il VI secolo, cf ANDRESEN C., - DENZLER G., *Dizionario storico del cristianesimo*, Cinisello B. (Milano) 1992, 551-552. Per una bibliografia su Priscilliano, a cura di M. Maritano, cf il precedente volume: BOSIO G., - dal COVOLO E., - MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV* (= Strumenti della CP 3) Torino 1993, XIX-XXI.

14. H. Crouzel distingue nell'origenismo sei momenti successivi, di cui il primo è quello di Origene, ossia l'insieme di speculazioni che, con le incomprensioni dei posteri costituiranno la base dell'origenismo (la preesistenza dell'anima, la restaurazione finale di tutte le cose o apocastasi, la creazione eterna, ecc.): s. v. *Origenismo*, in DPAC II, 2533-2538.

15. *Apol.*, 21.

16. *Ivi*, 11.

17. *Ivi*, 9,2.

18. *Ivi*, 21: *Forte tu Dei adiutorium negas?*

19. *Ivi*, 19.

20. *Ivi*, 26-27.

21. *Ivi*, 32: *Peccamus, qui, cum infirmi sumus, de infirmitate conquerimur*; cf GROSSI V., s. v. *(Paolo) Orosio*, in INST. PAT AUG. (QUASTEN, III), 468.

22. Cf ANTONACI A., *Sant'Agostino maestro di Orosio sul problema della grazia e del libero arbitrio*, in FABRIS M. (ed.), *L'umanesimo di S. Agostino*. Atti del congresso internazionale, Bari 28-30 ottobre 1986, Bari 1988, 395-401.

3. Historiarum adversus paganos libri VII

3.1. Presentazione dell'opera

È lo scritto principale ed è «la più antica storia universale cristiana».[23] Nel prologo Orosio precisa che il suo obiettivo, affidatogli da Agostino durante la composizione del lib. 11 del *De Civitate Dei*,[24] è la redazione di una storia universale fin dalle origini. A conclusione del prologo si sente di affermare che i mali passati erano infinitamente più gravi di quelli presenti, perché il trionfo del cristianesimo aveva arrestato il dominio della morte. Le sue *Storie*, inoltre, si ricollegano alla tradizione storiografica romana, mirante a celebrare le virtù eccelse degli antichi romani.

L'occasione della redazione dell'opera è la presa di Roma da parte di Alarico nel 410 e la conseguente accusa dei pagani contro i cristiani di esserne la causa, avendo condannato all'oblio i culti antichi, la cui proibizione era stata sanzionata da Teodosio nel 392. I cristiani stessi ne rimangono impressionati, abituati da quasi un secolo a sentirsi assicurare dai dottori cristiani circa il ruolo provvidenziale di Roma in rapporto all'affermazione del cristianesimo. Agostino, però, rifiuterà questa teologia politica del cristianesimo, che ha trovato in Eusebio di Cesarea il suo massimo esponente.[25]

Quanto alle fonti, Orosio da un lato non si serve propriamente delle opere degli autori che nomina, dall'altro non cita le fonti che di fatto utilizza, secondo la prassi, del resto, in vigore presso molti storici antichi. Il tentativo di individuazione delle fonti costituisce un problema tuttora aperto. Alcune, però, sono state identificate, così Giustino, Tito Livio, Eutropio, Eusebio (*Storia ecclesiastica*, tradotta in latino da Rufino), oltre che la *Città di Dio* di Agostino. Egli si serve delle fonti per ricavare elementi tragico-drammatici.[26] Non esita, poi,

23. PASCHOUD F., s. v. *Orosio*, in DPAC II, 2540.
24. Si è chiesto tra gli studiosi se questa affermazione del prologo corrisponda a verità o se Orosio con essa miri a garantire, col ricorso ad un grande nome, il successo della sua opera. La seconda ipotesi viene sostenuta da CORSINI E., *Introduzione alle «Storie» di Orosio*, Torino 1968. Paschoud ritiene di dover affermare: «non c'è più nessuno oggi che consideri Orosio discepolo fedele di Agostino», in *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in AA.VV., *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*. Atti del Convegno tenuto in Erice, 3-8, XII, 1978, Messina 1980, 114; PAVAN M., *Cristiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio*, in AA.VV., *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni*. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano (= Italia Sacra 30.31) Roma 1979, 23-82.
25. Cf FARINA R., *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966.
26. Cf FORLIN PATRUCCO M., *«Regnasse mortem avidam sanguinis». Le manovre del passato pagano nelle «Historiae» di Orosio*, in VATTIONI F. (ed.), *Sangue e antropologia. V. Riti e culto* III, Roma 1987, 1701-1718.

a sacrificare la precisione cronologica pur di conseguire risultati di effetto, ricorrendo al gioco di sincretismi e di applicazioni della simbolica dei numeri.[27]

3.2. La concezione cristiana dell'opera e le sue due dimensioni: teologica e apologetica[28]

Dimensione teologica

I punti-chiave della visione storico-teologica, indicati nel prologo, sono sviluppati nel lib. I,1,1ss. Gli avvenimenti storici sono guidati dalla provvidenza divina, cui l'uomo colpito dal peccato originale deve affidarsi. Ogni tipo di male è sempre riferibile o al peccato dell'uomo o alla punizione di Dio. Queste idee di estrazione neoplatonica Orosio le può avere mutuate da Agostino. A documentare, inoltre, il fatto dell'orizzonte mondiale della concezione della sua opera, egli nel lib. I,2 fa precedere al racconto storico vero e proprio una descrizione dell'*orbis terrarum*[29] ed espone nel lib. II,1 la teoria dei quattro imperi universali (babilonese, macedone, cartaginese e romano) succedentisi nella guida del mondo,[30] pur restando assodato che per lui

27. GOETZ H. W., *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, 25-29. È al riguardo fondamentale il lavoro di MÖRNER Th. de, *De Orosii vita eiusque «Historiarum libris septem adversus paganos»* (Diss.), Berlin 1844, assai utilizzato dall'editore Zangemeister, cf LIPPOLD A., *Introduzione*, a ID., *Orosio. Le storie contro i pagani I (Libri I-IV)*, Firenze 1976, XI. Preoccupato di mostrare la graduale provvidenza di Dio nella storia, Orosio non esita a sacrificare la verità dei fatti in nome della Verità suprema, cf CORBELLINI C., *«Brevitas» e «veritas» nella storia di Orosio*, in "Miscellanea greca e romana" 9 (1984) 297-314. È da ritenere che Orosio non pervenne ad un esame completo delle *fonti* sia a motivo del tempo ristretto di cui poteva disporre, sia a motivo dell'incarico ricevuto di limitarsi ad un compendio, cf OROSIO, *Storie*, I, prol. 10; I,21,1; VII,43,19. Per la storia di Roma fino al 9 a. C. si può affermare che la fonte sia la tradizione liviana (attinta dall'opera di Livio o da un compendio di essa), mentre le fonti principali di Orosio per il periodo 9 a. C.-378 d. C. sono le opere di Girolamo e di Eutropio. Dal capo 5 del lib. VII in avanti è da aggiungere Rufino, che verso il 400 tradusse in latino e, a quanto pare, continuandola fino al 395, la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Non è da escludersi che per VI,21-2 e VII,3-10 abbia egli utilizzato anche Svetonio e Tacito, contenuti in un compendio, cf LIPPOLD A., *Introduzione*, a ID., *Orosio. Le storie*, o. c., XXXVIII-XL.

28. Per una visione di sintesi della storiografia cristiana antica cf PASQUATO O., *Studi patristici e discipline storiche*, in Dal COVOLO E., - TRIACCA A. M. (edd.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Roma 1991, 45-88, particolarmente pp. 80-88: storiografia cristiana antica.

29. Cf JANVIER Y., *La géographie d'Orose*, Paris 1982 (7 carte geografiche).

30. Egli si basa sulla spiegazione del sogno di Nabucodonosor fatta dal profeta Daniele e spettante la statua, da lui vista in sogno, dalla testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte di creta; una pietra frantumò i piedi della statua, che rovinò e i suoi resti furono spazzati via dal

Roma è il perno della storia del mondo (lib. I,14). Due componenti, quindi, coesistono nella sua visione della storia, quella cristiana e quella romana; da queste egli trae i fatti per documentare che la storia passata è più intessuta di sventure rispetto a quella presente.

È da precisare che la prospettica di Orosio è un orizzonte piuttosto modesto quanto a profondità. Egli vede la vittoria del bene sul male iniziare dall'età di Augusto per realizzarsi in modo quasi incontrastato nel periodo aureo dell'impero cristiano. Infine, col trionfo del cristianesimo la morte scomparirà. Ciò avverrà solo dopo il tempo dell'Anticristo e del giudizio universale, con la separazione tra *sancti* e *impuri*. La vera patria, quindi, non è questo mondo.[31] Viene così compresso il respiro escatologico della storia. Orosio, infatti, condiziona la dinamica della lotta tra il bene e il male al computo di 10 persecuzioni contro i cristiani, raffigurate dalle 10 piaghe d'Egitto; al termine di queste gli Egiziani scompaiono tra le onde del Mar Rosso, a differenza degli Ebrei che lo attraversano incolumi. Ciò è visto come figura dell'incolumità, cui i cristiani pervengono dopo le 10 persecuzioni, dal momento che essi sono risparmiati dall'ulteriore persecuzione, quella dell'Anticristo.[32]

Pare non doversi negare l'obiettività del suo racconto storico, nonostante il suo tono apologetico-polemico.[33]

Le *Storie* di Orosio, le quali, per oltre un millennio, hanno offerto l'immagine del mondo antico, costituiscono fondatamente la prima storia universale cristiana. Si direbbe, anzi, che negli storici pagani fosse assente la coscienza di uno svolgimento lineare della storia umana a motivo di una concezione ciclica del tempo e della storia. Rimaneva, così, preclusa la via per una storia universale come cronistoria del mondo. La storiografia cristiana avvia i suoi primi passi con la *Cronografia* di Sesto Giulio Africano (da Adamo al 220 d. C.), per poi procedere con maggiore scientificità con la *Cronaca* di Eusebio (da Abramo) e per lasciarsi, infine, prendere la mano dalla storia della salvezza a scapito della storia profana.

vento (*Dan.* 2,32-35). Daniele interpretò il sogno in chiave di successione dei grandi imperi storici (neobabilonesi, medi e persiani, greci), eredi del regno asiatico di Alessandro, qui raffigurati secondo le antiche speculazioni sull'età del mondo, da metalli di valore decrescente e, infine, l'avvento del regno messianico, cf *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1974, 1917, versetto 2,28 (nota). Orosio vede nell'impero romano lo strumento, di cui Dio si serve per compiere la profezia di Daniele; così il mondo romano, inaugura una nuova era, in GUERRAS M. S., *Paolo Orosio e o provincialismo no marco de império romano*, in «Classica» 2 (São Paulo 1989) 123-133.

31. LIPPOLD A., *Introduzione*, a ID., *Orosio. Le storie*, o. c., XXVI.

32. *Storie*, VII, 26-27

33. Il già citato Paschoud mostra attraverso lo studio delle tematiche della polemica a quale tipo di argomentazione Orosio risponde, in *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, o. c., 115 ss.

Volendo stabilire un confronto con la *Città di Dio* di Agostino, la visione cristiana della storia di Orosio risulta agli antipodi di quella, la cui concezione si prolunga fino agli ultimi tempi in uno slancio escatologico, al termine del quale la Città di Dio viene interamente edificata. È questo sostanziale divario tra le due concezioni teologiche della storia che spinse uno studioso quale E. Corsini a dubitare che egli abbia avuto incarico da Agostino di scrivere la sua opera.[34] La caduta di Roma smentisce l'ottimistica teologia politica del cristianesimo antico di Eusebio di Cesarea. Crolla il mito del provvidenzialismo di Roma sia per i pagani come per i cristiani. Ad esso, invece, rimane fedele Orosio all'interno di un progetto riduzionistico di teologia della storia. Orosio vede il "sacro" in un modo più sicuro dell'angosciato Ammiano, ma non riesce a presentare una sintesi convincente tra storia del mondo e la sua ideologia.[35] L'ottimismo di Orosio di fronte alle sciagure, che attanagliano il mondo romano, si spiega con la sua fiducia nella provvidenza divina e nella vittoria del cristianesimo.[36]

L'importanza di Orosio è da cogliersi nel fatto di essere «un testimone fondamentale della storia delle idee del suo tempo, anche se egli non ne domina le tendenze contraddittorie (cosmopolitismo cristiano e lealtà verso l'impero, odio verso il barbaro invasore e adesione all'idea che l'invasione rende possibile l'evangelizzazione dei Germani) e crea la storia universale cristiana, che sarà alla base della storiografia medioevale».[37] Egli ritiene possibile una convivenza di barbari e romani; anzi, l'*Urbs Roma* si trasforma in *Orbis romanus*.[38] All'imperatore Teodosio romano e cristiano, al vertice, corrisponde specularmente, al basso, il cittadino romano e cristiano.

Dimensione apologetica

In base a studi recenti pare doversi affermare che la polemica del tipo cronologico resta al centro del vivace dibattito ideologico accesosi con la caduta di Roma nel 410. Il marcato rilievo dato dal cristiano Orosio a due svolte, la prima di Augusto, la seconda di Costan-

34. CORSINI E., *Introduzione alle «Storie» di Orosio*, *o. c.*, 35-51.
35. Cf SINISCALCO P., *Le sacré et l'expérience de l'histoire. Ammien Marcelin et Paule Orose*, in "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", Paris (1989) 355-65.
36. MIR J. M., *Orosio y los ultimos tiempos del imperio*, in "Helmantica" 29 (1978) 383-97; ID., *«Orosius extrema imperii Romani tempora narrat»*, in "Latinitas" 24 (1976) 128-38.
37. PASCOUD F., s. v. *Orosio*, in DPAC, II, 2542. Orosio offre, assieme ad altre fonti coeve testimonianze per la data della conversione dei visigoti al cristianesimo, più precisamente all'arianesimo, da situarsi tra il 372 e il 376. La conversione fu probabilmente istigata da Valente, cf RUBIN Z., *The conversion of the Visigoths to christianity*, in "Museum Helveticum" 38 (1981) 34-54.
38. *Storie*, I, 1, 14.

tino, rinvia alla polemica diametralmente opposta del pagano Zosimo, che riporta il pensiero delle *Storie* di Eunapio, in riferimento a più fatti (monarchia di Augusto, conversione di Costantino,[39] soppressione del culto pagano a Roma nel 394 voluta da Teodosio, ecc.).[40] Questi fatti non sono che aspetti di un ben congegnato sistema ideologico elaborato dopo il 410 in ambito pagano allo scopo di avallare la tesi che la caduta di Roma è da ascriversi all'empietà dei cristiani.

A siffatta polemica pagana intende rispondere Orosio più con affermazioni che con serrate dimostrazioni; quelle fanno di lui più che un pensatore un appassionato polemista. I pagani, nonostante la politica religiosa di Teodosio I, conservano il loro peso nell'Impero tanto da giustificare un pubblico confronto. È ovvio che ai pagani sono assimilabili i cristiani resi scettici dai gravi colpi ricevuti. Questo genere di destinatari comporta per Orosio la scelta di usare, più che riferimenti teologici e biblici, riferimenti alla storia profana.

La polemica di Orosio viene condotta nel lib. VI,1 e VII,1 in chiave agostiniana. Ai pagani, che attribuiscono la gloria di Roma agli dèi, Orosio di rimando chiede come mai l'ascesa di Roma ha conseguito il suo culmine proprio alla venuta di Cristo.[41] Quando le traversie si sono abbattute sull'impero il culto agli dèi era vivo, ma esse terminavano con la venuta di Cristo.[42]

3.3. *L'alterna fortuna delle «Storie» di Orosio*

Non ci è pervenuta l'eco dell'accoglienza dei contemporanei alle *Storie* di Orosio, nemmeno di quella di Agostino, che ne era stato, pare, il committente. Secondo il Lippold un confronto tra i passi paralleli delle *Storie* di Orosio e del *De Civitate Dei* di Agostino prova che Orosio, che non fa sue le dottrine agostiniane, intende stabilire delle connessioni dell'opera che deve completare, pur affiorando in lui delle divergenze di principio rispetto alla concezione di storia di Agostino e alla sua interpretazione teologica di essa.[43] Tra i punti ammessi da Orosio e respinti da Agostino ricordiamo come il male sia tanto peggiore quanto più i tempi sono lontani, che vi sia un nesso di causa ed effetto tra l'agire umano e i castighi di Dio e che, infine, quattro

39. L'atteggiamento di Orosio verso Costantino in genere è favorevole, cf BAGLIVI N., *Costantino I nella «Historiae adversus Paganos» di Paolo Orosio*, in "Orpheus" 10 (1989) 311-334.
40. PASCOUD F., *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975.
41. *Storie*, VI,1,10-11,15ss. Cristo è da Orosio presentato nella figura del fuoco e del sangue, cf AMPIO R., *La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del sangue*, in "Civiltà Classica e Cristiana" (1988) 217-236.
42. *Storie*, VII, 1,2-3.
43. Nella *Introduzione*, a ID., *Orosio. Le storie*, *o. c.*, XLI.

imperi si succedono secondo il piano divino nel governo del mondo. Il motivo di queste divergenze, come di altre ancora, può essere che Orosio si propone di farsi interprete del pensiero di Agostino nei limiti esposti nel prologo. Sta di fatto che si deve parlare di silenzio di Agostino dopo il 417 circa Orosio, dal momento che ne parla, e di sfuggita, solo una volta.[44] Ciò nonostante, le *Storie* hanno nella storiografia tardoantica e medievale un notevole influsso, tanto che si può affermare che esse, dopo la *Cronaca* di Girolamo, sono l'opera più usata in quel tempo per la storia antica.[45] Nel v secolo essa pare essere utilizzata da Simmaco nella sua *Historia Romana* (500 ca.),[46] nel sec. VI se ne serve tra gli altri Gregorio di Tours, nel sec. VIII il Venerabile Beda, monaco anglosassone e Paolo diacono e nel sec. XII il vescovo Ottone di Frisinga nella sua *Cronaca*.

La fortuna dell'opera di Orosio è documentata dagli oltre 200 manoscritti. Lo stesso Dante e Petrarca leggono le *Storie*, oltre ai monaci e ai pedagoghi di principi. Traduzioni si hanno in Inghilterra col re Alfredo, in Spagna col Califfo di Cordova. La prima edizione a stampa è del 1471, seguita da oltre 25 edizioni fino al 1738, anno in cui esce la migliore, quella dell'Havercamp, superata in seguito solo da quella dello Zangemeister (in CSEL).

Ma con la prima metà del sec. XIX la fortuna dell'opera comincia il suo declino al punto che la storiografia moderna le riserva severi giudizi.[47] La critica nella prima metà del sec. XX distingue: Orosio, quanto fu apprezzato e riconosciuto nel medioevo, altrettanto è disprezzato e dimenticato nell'età moderna. Tuttavia, pur non meritando grande considerazione come storico, la sua produzione non è priva di significato dal punto di vista linguistico.

Una ripresa di attenzione all'opera orosiana è, però, attestata nella seconda metà del sec. XX da parte di studiosi di rilievo: è l'oscillazione di una curva cui la storia della critica è abituata.[48]

44. *Retractationes*, 2, 44.
45. LIPPOLD A., *Introduzione*, a ID., *Orosio. Le storie*, o. c., XLIII.
46. Cf LUISELLI B., *Note sulla perduta «Historia Romana» di Q. Aurelio Memmio Simmaco*, in "Studi Urbinati" [Ser. B], 49 (Urbino 1975) 529-535: l'opera di Simmaco si presentava sotto la forma di biografia e si ispirava a Orosio.
47. LACROIX B., *Orose et ses idées*, Paris 1965, 21-22.
48. Si tratta di Fink-Errera (1951), di Schöndorf (1952), di Lacroix (1965), di Paschoud (1967), di Corsini (1968), Fabbrini (1979), ecc., le cui opere sono elencate fra gli studi riportati alla fine di questa trattazione su Orosio. Sul problema linguistico cf, tra gli altri, LORENZO J., *Aportaciones al estudio léxico del latín de los christianos*, in "Emerita" 44 (1976) 357-371; diversamente dagli autori cristiani che usano le parole *gens* et *natio* per indicare i pagani, invece *populus* e *plebs* per indicare i cristiani, solo Orosio, seguendo in ciò l'uso della storiografia classica, usa *gens* e *natio* nel senso di stranieri, ma *populus* e *plebs* per indicare i romani. BARTALUCCI A., *Lingua e stile in Paolo Orosio*, in "Studi Classici e Orientali" 25 (1976) 213-253.

HISTORIARUM ADVERSUS PAGANOS LIBRI VII[1]

Al prologo, segue il lib. I: Introduzione geografica con descrizione del globo terrestre e sua storia dal diluvio alla fondazione di Roma; lib. II: la storia di Roma, dalla fondazione alla sua conquista da parte dei Galli (390 a. C.) e storia della Persia, della Grecia fino alla battaglia di Cunassa (401 a. C.); lib. III: storia romana e storia greca fino al tramonto dell'impero di Alessandro Magno; lib. IV: storia di Roma fino alla distruzione di Cartagine (146 a. C.); lib. V: continuazione della storia di Roma fino al 70 a. C.; lib. VI: storia di Roma dal 70 a. C. fino all'ascesa al potere di Augusto; lib. VII: storia imperiale fino al 417 d. C.

Nel lib. I, prologo (1-16), Orosio indica lo scopo dell'opera assegnatogli, al dire di lui, da Agostino e consistente nel redigere una storia universale che prenda le mosse dalle origini dell'umanità. Alla narrazione storica, che giunge fino alla fondazione di Roma, fa precedere una lunga introduzione geografica, necessaria per situare al suo interno i fatti storici. Lo sguardo geografico di Orosio è universalistico al pari della sua concezione storiografica.

I, *prol.* 1. Ho obbedito ai tuoi comandi, o beatissimo padre Agostino, e vorrei che il risultato fosse pari alla mia buona volontà. Per quanto, riguardo all'opera compiuta, io non mi lascio turbare troppo da questo dilemma, se ho lavorato bene o no: 2. perché già tu ti sei dato pensiero di giudicare se io fossi in grado di fare ciò che mi ordinavi, mentre io, per parte mia, sono pago di averti provato la mia obbedienza, purché almeno sia riuscito ad adornarla con la buona volontà e lo sforzo.

Nei paragrafi 8-16: L'Autore afferma di ottemperare al comando di Agostino di scrivere, cioè, tutte le sciagure passate. Egli è cosciente che queste erano più numerose prima della venuta di Cristo, contrariamente a quanto affermano i pagani.

8. Avvinto a te dall'amore che tutti ti portano e dal mio proprio amore, ho dunque obbedito di buon grado alla tua volontà. Sottomesso al comando che la tua paternità mi ha dato, debbo ad esso l'opera compiuta, che si può chiamare tutta cosa tua, giacché da te venuta, a te ritorna; da parte mia vi ho aggiunto il solo contributo di averla eseguita volentieri. 9. Mi avevi ordinato di parlare contro la perver-

1. Traduzione di A. Bartalucci (lib. I) e di G. Chiarini (lib. VI-VII) [tratta dal volume di LIPPOLD A., *Orosio. Le storie contro i pagani I (Libri I-IV)*, Firenze 1976], con qualche mio ritocco.

sità millantatrice di coloro che, estranei alla città di Dio, prendono il nome di pagani[2] dai crocicchi di campagna e dai villaggi, oppure di gentili, perché capiscono soltanto le cose terrene; di coloro che non si preoccupano del futuro, anzi dimenticano o non conoscono il passato, e tuttavia coprono d'infamia i tempi presenti, come se fossero eccezionalmente tribolati dai mali, per la sola ragione che si crede in Cristo e si adora Dio, mentre il culto degli idoli è in decadenza; 10. mi avevi dunque comandato, ripeto, di esporre brevemente, nell'ordinato contesto di un volume, scegliendole da tutte le storie e gli annali che al presente si possiedono, tutte quelle vicende che avessi potuto ritrovare nei secoli per l'addietro trascorsi, e cioè guerre funeste o epidemie distruggitrici o carestie dolorose o terribili terremoti o straordinarie inondazioni o spaventose eruzioni vulcaniche o fulmini e grandinate devastatrici o anche infami delitti e colpe vergognose.

11. Mi sono posto al lavoro, soprattutto perché non era conveniente che la tua reverenza, che ora è impegnata a terminare contro questi stessi pagani l'undicesimo libro[3] – già dieci di questi libri, simili ai raggi del sole nascente, appena si sono sprigionati da te, come da un culmine di ecclesiastica luce, hanno brillato in tutto il mondo –, 12. attendesse a comporre un'operetta di poco conto; e, inoltre, perché anche il tuo santo figlio Giuliano di Cartagine, servo di Dio, esigeva che la sua richiesta in proposito venisse esaudita con la stessa fiducia con la quale la formulò. 13. Mi sono dunque messo al lavoro e per prima cosa ho provato un senso di confusione, in quanto il più delle volte, considerando tra me e me, mi era sembrato che le calamità dei tempi presenti imperversassero oltre ogni misura. 14. Ma poi mi sono accorto che i giorni passati non solo furono funesti come questi di oggi, ma anzi tanto più atrocemente infelici, quanto più lontani dal rimedio della vera religione. Scrutando così nel passato, è apparso chiaro che allora regnava la morte avida di sangue, giacché non si conosceva la religione che dal sangue tiene lontani; a mano a mano che questa incominciava a risplendere, quella restava come attonita; ora, poi, la morte è incatenata, mentre ormai la religione prevale; in avvenire non vi sarà più morte, quando la religione sola regnerà: 15. eccettuati, naturalmente, quei giorni estremi – alla fine del mondo, quando apparirà l'Anticristo o si avvicinerà la conclusione del giudizio uni-

2. Il termine *paganus* nell'accezione del nostro *pagano* era entrato nell'uso da poco tempo; la prima attestazione risale al 381 (*Codex Theod.*, XVI,7,1) e più tardi, nel 395 (*ivi*, XVI,10,5). Originariamente *paganus* significava "appartenente al contado" contrapposto a *civitas*, *urbs*, ma non in contrapposizione a "non militare", *civilis*: cf SINISCALCO P., s. v. *Pagano-paganesimo*, in DPAC II, 2567-2569.

3. È il libro XI del *Civ. Dei*.

versale – durante i quali Cristo Signore ha predetto per mezzo delle Sacre Scritture e con la sua propria testimonianza che vi saranno sofferenze, quali mai prima vi furono; 16. quando, insomma, secondo la medesima legge che vige ora e sempre, ma con una distinzione più manifesta e più grave, attraverso intollerabili tribolazioni sarà assicurato il premio ai santi, la perdizione agli empi.

In I,1,4-17, l'Autore, diversamente da chi inizia la storia delle gesta dei re e dei popoli da Nino, figlio di Belo e re degli Assiri, ritiene di risalire alle origini, poiché l'infelicità umana comincia col peccato originale di Adamo.

I. 1. 4. Io, invece, ho ritenuto che l'umana infelicità cominci col peccato originale dell'uomo, dando di questo soltanto poche prove e per giunta con poche parole. 5. Da Adamo, primo uomo, fino al re Nino, che chiamano «grande», sotto il cui regno nacque Abramo, intercorrono tremilacentottantaquattro anni, che tutti gli storiografi hanno tralasciato o ignorato. 6. Da Nino, poi, o da Abramo, fino a Cesare Augusto, vale a dire fino alla nascita di Cristo, che avvenne nel quarantunesimo anno dell'impero di Cesare, quando, fatta la pace con i Parti, furono chiuse le porte del tempio di Giano e le guerre ebbero termine in tutto il mondo, si contano duemila e quindici anni, durante i quali i protagonisti hanno compiuto instancabilmente azioni di maggiore o minore importanza, che gli storici hanno narrato. 7. Perciò l'assunto stesso richiede di attingere poche cose e il più brevemente possibile da quei libri i quali, trattando dell'origine del mondo, hanno reso credibile il passato con l'annunzio del futuro e con la susseguente conferma delle loro profezie; 8. e questo, non perché si voglia dar l'impressione di inculcare negli animi l'autorevolezza di quei libri, ma perché vale la pena di richiamare alla mente un'opinione diffusa che noi abbiamo in comune con tutti.

9. In primo luogo, infatti, se il mondo e l'uomo sono retti dalla divina provvidenza, la quale è altrettanto giusta che buona, e se è indispensabile che l'uomo stesso, debole e caparbio per la mutevolezza della propria natura e per la libertà di peccare, sia amorevolmente guidato quando ha bisogno di aiuto e sia invece punito con giustizia, quando non sa moderare la sua libertà, 10. ciascuno a buon diritto, attraverso l'avvicendarsi dei beni e dei mali sin dal primo apparire dell'uomo, avverte che questo mondo è travagliato per sua colpa e vede riflesso in sé tutto il genere umano. 11. In secondo luogo siamo consapevoli che il peccato e la punizione di esso hanno avuto inizio proprio dal primo uomo. Infine, poiché anche costoro che iniziano dalle epoche intermedie, per quanto non facciano alcuna menzione delle precedenti, non hanno descritto niente altro che guerre e rovine,

– 12. e le guerre che altro sono, se non mali che si abbattono sull'uno o sull'altro? e i mali di questa sorta, che esistevano allora come esistono in una certa misura anche oggi, in quanto hanno una reale esistenza, sono senza alcun dubbio o peccati manifesti o occulte punizioni di peccati –: 13. che cosa ci impedisce di mostrare questo fatto al suo inizio, laddove gli altri lo hanno rappresentato nel suo svolgimento, e di testimoniare, seppure per cenni brevissimi, che quei secoli precedenti, che noi riteniamo molto più numerosi, sopportarono simili miserie? 14. Accingendomi dunque a trattare dalla creazione del mondo alla fondazione di Roma e poi fino al principato di Cesare e alla nascita di Cristo, da quando il dominio del mondo restò sotto questa città, e anche fino ai nostri giorni – nella misura in cui sarò capace di far conoscere tutto questo –, 15. e volendo mostrare come dall'alto di un monte le lotte del genere umano e il mondo incendiato dai mali nelle sue diverse parti e infuocato dalla fiamma della cupidigia, ritengo necessario, 16. in primo luogo, di descrivere la terra abitata dagli uomini, così come è stata distribuita dagli antichi in tre parti e suddivisa in regioni e province. 17. In tal modo, quando si esporranno guerre rovinose ed epidemie verificatesi nei vari luoghi, gli studiosi potranno con maggiore facilità rendersi conto non solo dei fatti e dei tempi, ma anche dei luoghi.

VI,1,1-9: è un importante tratto di carattere apologetico contro l'idolatria, a favore dell'unicità di Dio, che manda il proprio Figlio al tempo dell'imperatore Augusto, quando nel mondo intero regnava solenne la pace.

VI. 1. 1. Tutti gli uomini, di qualsivoglia tendenza, vita e patria sempre si ergono, per naturale bontà, alla vista della saggezza, in modo che, se pur di fatto non preferiscono al godimento del corpo l'aspetto razionale della mente, si mostrano almeno consapevoli di doverlo preferire. Quando la mente è rischiarata dalla guida della ragione, in mezzo alle virtù, a cui con genuino favore si solleva, benché incline ai vizi, essa scorge, simile a cittadella, la conoscenza di Dio. 2. Se infatti qualunque uomo può disprezzare temporaneamente Dio, ignorarlo completamente non può. Per questo taluni, credendo Dio sotto molti aspetti, con indiscriminato timore si sono raffigurati molti dei. Ma simili posizioni sono ormai del tutto abbandonate, sia per attiva testimonianza della verità sia per rifiuto della ragione stessa. 3. Giacché anche i loro filosofi – per tacere dei nostri santi –, con intensa applicazione della mente indagando e scrutando ogni cosa, hanno trovato un Dio unico come autore di tutto e al quale soltanto tutto possa ricondursi. È per questo che ancor oggi i pagani, che la verità rivelata accusa ormai di arroganza più che di ignoranza, quando li mettiamo

alle strette, confessano di non credere in vari dei, ma di venerare, nei suoi vari ministri, un unico grande Dio. 4. Rimane dunque un confuso disaccordo, in merito alla comprensione del vero Dio, a causa delle molte concezioni del "comprendere", mentre sull'unicità di Dio sono pressoché tutti d'accordo: sin qui la capacità umana di introspezione, pur con fatica, perviene. E dove vien meno il raziocinio, soccorre la fede.

5. Se infatti non crediamo, non possiamo comprendere: a Dio stesso credi e presta orecchio, se vuoi conoscere la verità su Dio. Proprio quest'unico e vero Dio, sul quale concorda – pur muovendo, com'ho detto, da posizioni diverse – ogni setta filosofica, questo Dio che muta i regni e assegna i tempi e punisce anche i peccati, ha eletto nel mondo i più deboli per confondere i più forti[4] e ha fondato l'impero di Roma scegliendo un pastore di poverissimo stato. 6. Questo impero, durato a lungo sotto re e consoli, dopo essersi impadronito dell'Asia, dell'Africa e dell'Europa, per darsi un ordinamento adeguato ha concentrato tutto il potere nelle mani di un unico imperatore, fortissimo e clementissimo. 7. Sotto questo imperatore, che tutti – possiamo dire – i popoli giustamente onoravano con un misto di amore e di timore, il vero Dio, adorato con scrupolosa osservanza pur da coloro che non lo conoscevano, aprì l'immenso fonte della sua conoscenza e, per istruire gli uomini con maggiore evidenza tramite un loro simile, inviò il proprio figlio ad operare miracoli che superassero le facoltà umane, e a rivelare la vera entità dei demoni, da taluni creduti dei, affinché chi non gli avesse creduto in quanto uomo, credesse alle opere sicuramente divine; 8. in secondo luogo, affinché la gloria del nuovo nome e la fama veloce della salvezza annunziata si diffondesse celermente e senza ostacoli in un grande silenzio e in una amplissima pace; o anche perché ai suoi discepoli erranti tra genti diverse a offrire a tutti spontanei doni di salvezza, fosse assicurata libertà di incontrarsi e di parlare, da cittadini romani, appunto, tra cittadini romani. 9. Ho ritenuto di dover anticipare queste cose per il fatto che questo sesto libro arriva fino a Cesare Augusto, ed è a lui che tali cose si riferiscono.

VII,1,1-11: si tratta di un altro testo rilevante di carattere apologetico, in chiave agostiniana. Orosio ai pagani, che attribuiscono agli dèi la grandezza di Roma, risponde contrapponendo il fatto che la gloria di Roma è giunta al suo culmine precisamente quando apparve sulla terra Gesù.

4. Orosio cita poco la Scrittura, anche se, come qui, ne esprime il pensiero (*1 Cor* 1,27b), perché scrive ai pagani.

VII. 1. 1. Si sono raccolte prove, a mio avviso, sufficienti, perché tutti possano riconoscere senz'ombra di mistero che quell'unico e vero Dio predicato dalla fede cristiana, creò il mondo e le sue creature quando volle e lo ordinò nel molteplice, restando ignorato, e lo ricondusse ad unità quando nell'uno si è rivelato; e che la sua potenza e pazienza si sono, in modi diversi, chiaramente manifestate. 2. Mi rendo conto che menti anguste e basse possano essere urtate dal fatto che una così grande pazienza si trovi unita a una così grande potenza: «Se era in grado di creare il mondo,» essi obiettano «di dare la pace al mondo, di introdurre nel mondo il culto e la conoscenza di sé, che bisogno c'era di una pazienza così grande e» com'essi ritengono «tanto rovinosa, che solo alla fine, dopo tanti errori sventure e affanni degli uomini, avvenisse quel che sarebbe potuto essere fin da principio, in virtù di quel Dio che vai predicando?». 3. A costoro potrei rispondere secondo verità, che il genere umano fu creato e ordinato fin dall'inizio a questo: che, vivendo nel rispetto di Dio in pace e senza fatica, col frutto della sua obbedienza si guadagnasse l'eternità; ma, abusando della bontà del creatore che gli concedeva d'essere libero, trasformò la licenza in ribellione e decadde dal disprezzo nella dimenticanza. 4. Dunque la pazienza di Dio è giusta in due sensi: perché, disprezzato, non annienta colui al quale intende usare misericordia, e perché, onnipotente, permette che colui che lo disprezza sia duramente provato per il tempo ch'egli stesso prefigge. Ne consegue che giustamente Dio non abbandona mai, anche se ignorato, colui al quale intende un giorno pietosamente restituire, purché si penta, il dono dell'antica grazia. 5. Ma poiché queste cose, anche se son dette con piena verità e forza di convinzione, richiedono tuttavia uditori fedeli ed obbedienti, mentre io sto trattando con gente, non so se destinata a convertirsi, ma ora certo incredula; mi varrò deliberatamente di quegli argomenti che costoro, pur non volendo approvarli, non potrebbero nemmeno disapprovare.

6. Noi dunque, per quanto attiene alla consapevolezza delle menti umane, viviamo gli uni e gli altri nel rispetto di una religione e nella professione e nel culto di una potenza celeste, e solo ci separa la diversità di fede: dal momento che è proprio della nostra, riconoscere che tutto esiste per opera e a causa di un unico Dio, della loro, il credere che vi sono tanti dei quanti sono gli aspetti del creato. 7. «Se era in potere del Dio che predicate» essi diranno «far diventare l'impero romano così ampio e sublime, dunque perché la sua pazienza si oppose a che non lo divenisse prima?». A costoro si può rispondere con gli stessi termini: se era in potere degli dei, che professate, di rendere l'impero romano tanto vasto e sublime, perché mai la loro pazienza

si oppose a che lo divenisse prima? 8. O forse non c'erano ancora gli dei? o non c'era ancora Roma? o non venivano ancora adorati? o Roma non sembrava ancora idonea all'impero? Se non vi erano ancora gli dei, viene a cadere l'imputazione: come posso infatti discutere il loro ritardo, se non ne trovo neppure l'esistenza? Se invece gli dei c'erano, è in colpa – seguendo il loro modo di giudicare – o la loro potenza o la loro pazienza: la pazienza se ci fu, la potenza se mancò. 9. Oppure, se pare più probabile che allora vi fossero sì gli dei capaci di far progredire i romani, ma non ancora romani meritevoli di progredire, noi stiamo ricercando una potenza creatrice, non una scienza esecutrice, poiché l'indagine riguarda divinità – com'essi ritengono – potenti, non dei vilissimi artigiani, ai quali, se non si fornisce la materia, l'arte vien meno. 10. Che, se quelli hanno da sempre avuto il potere di prevedere e di volere (anche dando per scontata la prescienza, poiché dove c'è onnipotenza, riguardo almeno al proprio operare prescienza e volontà sono la stessa cosa), qualunque cosa fosse antiveduta e a cui s'accordasse la volontà, non doveva già essere attesa, ma creata; tanto più che, come narrano, anche il loro Giove si divertì a trasformare mucchi di formiche in moltitudini d'uomini. 11. Né penso che si debbano passare in rassegna tutti i riti, poiché pur tra continue cerimonie religiose non vi fu limite né termine a incessanti sciagure, se non quando rifulse Cristo, salvatore del mondo: credo di aver già sufficientemente mostrato che all'età del suo avvento era predestinata la pace dell'impero romano, nondimeno tenterò ancora di integrare il già detto con qualche altro argomento.

VII,43,16-20: Orosio affida alla finale dell'opera l'attestazione di avere descritto «le passioni e le punizioni degli uomini peccatori, i conflitti del mondo e i giudizi di Dio dall'inizio dei tempi ad oggi» (paragrafo 19), non senza avere anche separato i tempi prima e dopo Cristo.

VII. 43. 16. Perciò, io sarei dispostissimo a concedere che i tempi cristiani fossero liberamente biasimati, se mi si indicasse qualcosa di altrettanto felice accaduto dalla fondazione del mondo fino ad oggi. 17. Abbiamo rivelato, credo, e mostrato, quasi più che con la parola, col dito, innumerevoli guerre sopite, numerosi tiranni uccisi, crudelissime genti contenute, coartate, aggiudicate, annientate con minimo spargimento di sangue, nessuno scontro e quasi senza colpo ferire. 18. Non resta ai nostri detrattori che pentirsi dei loro maneggi, arrossire al cospetto della verità e credere, temere, amare e seguire l'unico vero Dio, che tutto può e del quale hanno appreso che tutto ciò che lo riguarda, anche quello che considerano un male, è bene. 19. Ho narrato, con l'aiuto di Cristo, come tu mi ordinasti, beatissimo padre

Agostino, le passioni e le punizioni degli uomini peccatori, i conflitti del mondo e i giudizi di Dio dall'inizio dei tempi fino ad oggi, cioè per cinquemilaseicentodiciotto anni, il più brevemente e semplicemente possibile, avendo tuttavia separato i tempi cristiani dalla precedente confusione dell'incredulità, per la viva presenza in essi della grazia di Cristo. 20. Così godo ormai dell'unico e sicuro frutto che dovevo desiderare, quello della mia obbedienza; circa la qualità dell'opera, vedrai tu che l'hai ordinata: sarà sempre da aggiudicare a te se la pubblichi, giudicata da te, se la rifiuti.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPL 571-574; DPAC II, 2539-2542: s. v. (PASCHOUD F.); INST PAT. AUG. (QUASTEN, III), 466-470 (GROSSI V.).

Edizioni

Ed. di opere singole: a) *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*: GALLANDI A.: PL 31, 1211-1216; PL 42, 655-670; KLAUS D., Turnholti 1985 (CChr.SL 49). *Priscilliani quae supersunt*: SCHEPSS G., Vindobonae 1889 (CSEL 18,149-157. b) *Liber apologeticus contra Pelagianos*: HAVERCAMP S.: PL 31,1173-1212; ZANGEMEISTER K., Vindobonae 1882 (CSEL 603-664): corregge le interpolazioni provenienti da Agostino presenti nell'edizione precedente. c) *Historiarum adversus paganos libri I-VII*: ARNAUD-LINDET M.P., (lib. I-III), Paris 1990 (= Les Belles Lettres 103); HAVERCAMP S., in PL 31,663-1174; ZANGEMEISTER K., Vindobonae 1882 (CSEL 5, 1-600); ID., Leipzig 1889 (Ed. minor Teubneriana); LIPPOLD A., (= Scrittori greci e latini), Milano 1976.

Traduzioni

In italiano: BARTALUCCI A., *Le storie contro i pagani*, I (lib. I-IV) e CHIARINI G., II (lib. V-VII), (*ed. cit.* di Lippold A.), Milano 1976. In inglese: DEFERRARI R.J., *Paulus Orosius, The seven books of history against the pagans* (= FaCh 50), Washington 1981; GOUER R.M., *The «Liber Apologeticus» of Paulus Orosius*, Queen College of the City of New York 1969 (Dattil.); RAYMOND I. W., *Seven Books of History against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius*, New York 1936; LIPPOLD A., - ANDRESEN C., Zürich 1985 (lib. I-IV); LIPPOLD A., Zürich 1986 (lib. V-VII). In francese: ARNAUD-LINDET M.P., *Orose. «Historiae» (Contre les païens)* I: Livres I-III, Paris 1990 (= Les Belles Lettres 103). In spagnolo: GALLEGO-BLANCO E., Barcelona 1983.

Studi

BAGINI N., *Costantino I nella «Historiae adversus Paganos» di Paolo Orosio*, in "Orpheus" 10 (1989) 311-334; BATELEY J.M., *The relationship between geographical information in the Old English Orosius and Latin texts other than Orosius*, in "Anglo-Saxon England" 1 (1972) 45-62; CORSINI E., *Introduzione alle «Storie» di Orosio*, Torino 1968; FABBRINI F., *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979; FINK-ERRERA G., *Paul Orose et sa conception de l'histoire*, Aix-Marseille 1951 (Tesi); ID., *Recherches*

bibliographiques sur Paul Orose, in "Revista de Archivos, Biblioteca y Museos" 59 (1952) 271-322; ID., *San Agustin y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes de «De Civitate Dei»*, in "La Ciudad de Dios" 167 (1954) 455-549 (numero speciale); GESINO M., *El libro septimo de las Historias contra los paganos de Paulo Orosio*, in "Anales de la historia antiqua y medieval, Buenos Aires Universidad 1959-60" (1962) 99-155; GOETZ H. W., *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980; HAMMAN A., *Orosius de Braga et le pélagianisme*, in "Bracara Augusta" 21 (1967) 346-355; LACROIX B., *Orose et ses idées*, Montréal 1965; LIPPOLD A., *Orosius Christlichen Apologet und römischer Bürger*, in "Philologus" 113 (1969) 92-105; ID., *Griechisch-Makedonische Geschichte bei Orosius*, in "Chiron" 1 (1971) 437-455; LOPEZ PEREIRA J. E., *Estado de la cuestión bibliografíca sobre Orosio*, in "Euphrosyne" 18 (1990) 395-412; MARCHETTA A., *Orosio e Ataulfo nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Roma 1987; MARROU H.-I., *S. Augustin, Orose et l'augustinisme*, in AA.VV., *La storiografia altomedievale*, Centro Studi XVII/1, Spoleto 1970, 59-87; MOMIGLIANO A., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel* IV *secolo*, Torino 1968, 89-110, trad. it. [originale in inglese 1963]; PASCHOUD F., *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in AA.VV., *La storiografia ecclesiastica nella tardo-antichità*. Atti del Convegno di Erice, 3-8/XII/1978, Messina 1980, 113-133; SCHÖNDORF K. A., *Die Geschichtsheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia adversus Paganos des Orosius*, [Diss.], München 1952; SVENNUNG J., *Orosiana*, Upsala 1922 (problemi linguistici); TORRES RODRIGUEZ C., *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, La Coruña, Fundación Pedro Barrie de la Maza 1985.

SULPICIO SEVERO

1. La Gallia romana tardo-antica

La vita di Sulpicio Severo si colloca nel periodo che va dalla ristabilita unità dell'impero sotto Costanzo II (353) alla morte di Onorio (423), figlio di Teodosio. In questo tempo la Gallia è particolarmente esposta alle invasioni barbariche, che ne colpiscono il territorio con ondate successive.[1]

Il cristianesimo, come è noto, aveva fatto la sua comparsa in Gallia nel secolo II; a Lione avevano subito il martirio, tra il 175 e il 180, il capo della comunità cristiana Fotino e alcuni confratelli. Di Lione poi era stato vescovo, negli anni successivi, S. Ireneo, per impulso del quale si era sviluppato un cristianesimo destinato a resistere alle future persecuzioni, espandendosi nelle città e nelle campagne. E in questo processo di espansione, assume un rilievo tutto particolare l'opera svolta dal monachesimo.

Il movimento monastico era nato in Egitto con Antonio, di cui Atanasio di Alessandria, che in giovinezza aveva forse avuto contatti con Antonio, descrisse la vita in un'opera destinata a contribuire notevolmente alla diffusione dell'ideale monastico nel mondo cristiano. Va anche ricordato il monachesimo di Cappadocia, dove, rispetto ad altre forme caratterizzate da austerità e rigore, si diffuse «un tipo di ascetismo più mite, moderato dall'*humanitas* classica».[2] Non va poi dimenticata l'opera di Girolamo nel trasferire «in Occidente il ceno-

1. Alamanni e Franchi invasero la Gallia nel 352, ma furono fermati dal futuro imperatore Giuliano con una campagna militare, di cui ci informa Ammiano Marcellino (16,2-3); cf anche SULPICIO, *Vita Martini*, 4,1. Una nuova incursione si ebbe nel 378, durante il principato di Graziano e in coincidenza con la sconfitta e la morte dell'altro imperatore Valente nella battaglia di Adrianopoli. Nel dicembre 406, Vandali, Svevi, Alani e Burgundi invasero definitivamente la Gallia.

2. GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, Roma 1983, 35. Verso l'importante libro di Ghizzoni, che rappresenta un saggio generale sullo scrittore, sono particolarmente debitore per la stesura di questa presentazione della figura e dell'opera di Sulpicio Severo.

bitismo dei primi grandi monasteri comunitari della Palestina, dove nel frattempo si sviluppa un monachesimo latino, opera di alcune aristocratiche romane come Melania, Paola e sua figlia Eustochio».[3]

In Gallia, nel corso del IV secolo, agisce Martino, monaco e vescovo; in particolare, in Aquitania – regione da cui proviene Sulpicio Severo – si crea «tutto un ambiente colto conquistato alla vita monastica»,[4] di cui fanno parte, tra gli altri, Desiderio, destinatario della *Vita Martini* di Sulpicio, e Bassula, suocera di Sulpicio.

La Gallia, terra di secolare romanizzazione,[5] assume nel IV secolo notevole importanza culturale: «La cultura gallo-romana, che nei primi due secoli ha dato i poeti Varrone Atacino e Cornelio Gallo, lo storico Pompeo Trogo, gli oratori Giulio Africano e Cn. Domizio Afro, il retore di lingua greca Favorino di Arles, dopo la crisi generale del III secolo, riprende particolare vigore in tutta la Gallia, ma specialmente a Bordeaux, nella terra di Sulpicio Severo».[6] Qui nasce e opera come poeta e professore Decimo Magno Ausonio, che annovera tra i suoi allievi Paolino di Nola, il quale formula «un'autentica *ars poetica* cristiana»,[7] basata sul rinnovamento in senso cristiano della materia poetica, mantenendo lo stile classico.

2. Vita e personalità di Sulpicio Severo

Le fonti principali sulla vita di Sulpicio sono rappresentate da Gennadio, che lo chiama *uomo illustre per la sua nascita e le sue opere letterarie*,[8] e da alcune epistole, in tutto 13, che a Sulpicio indirizza il suo amico Paolino di Nola, tra il 395 e il 404 ca.

Nacque intorno al 360 d. C. in Aquitania da una nobile e ricca famiglia[9] dell'aristocrazia terriera gallo-romana. Con tutta probabilità fece studi classici e giuridici a Bordeaux,[10] dove avrebbe incontrato Paolino; esercitò con successo l'avvocatura. La morte della moglie provocò in lui una crisi profonda, che lo spinse alla decisione di vendere i beni, ritirandosi a vita ascetica. In questa scelta, ad ogni modo, giocarono un ruolo anche altri fattori come l'influenza di Martino di

3. *Ivi*, 36.
4. *Ivi*, 36.
5. La prima regione gallica romanizzata fu la *Gallia Narbonensis*, cui Cesare aggiunse altre tre province, l'*Aquitania*, la *Lugdunensis* e la *Belgica*.
6. GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, *o. c.*, 45 s.
7. *Ivi*, 51.
8. GENNADIUS, *De viris illustribus* 19, ed. RICHARDSON E.C. (= TU 14/1), Leipzig 1896, 69.
9. Forse fu al tempo dei Severi che venne dato, a un membro di questa famiglia, il nome del sovrano regnante. *Severus* è il *praenomen*, che nell'età imperiale si trasforma in *cognomen* e si pospone. Sulpicio è il nome gentilizio.
10. *Burdigala*, per la cui importanza cf AMMIANO MARCELLINO, 15,11,13.

Tours, che aveva convertito Sulpicio al cristianesimo e di cui questi divenne biografo, l'azione della suocera Bassula[11] e, «componente forse determinante della sua conversione»,[12] l'amicizia con Paolino, che già aveva compiuto una scelta simile.

Dei suoi beni, Sulpicio conservò per sè solo la villa di *Primuliacum*, mettendola a disposizione della comunità che ben presto formò ad imitazione di quella costituita da Martino nel monastero di Marmoutier. La comunità creata da Sulpicio dovette comunque conservare, nel suo stile di vita, un'impronta aristocratica; a questo proposito è stato con ragione osservato: «Certamente Sulpicio rinuncia alla vita mondana con autentico spirito cristiano e martiniano, ma il suo stile di vita... è lo stile del signore bordolese che vive nell'aristocratico isolamento dei suoi possedimenti rurali».[13] «Nella casa di campagna si conversa con gli amici... si alterna lo studio con la conversazione piacevole... si alterna la passeggiata con il convito in uno spirito di moderazione, di buon gusto, di signorilità».[14] Gennadio afferma che Sulpicio era prete, affermazione che suscita qualche perplessità dal momento che i suoi contemporanei lo presentano come un laico.[15]

Nell'isolamento di *Primuliacum*, Sulpicio trascorse, tra i quaranta e i cinquant'anni, il periodo più sereno della sua esistenza. Nel dicembre del 406, infatti, i barbari invadevano la Gallia; e anche l'Aquitania veniva colpita e la tenuta di *Primuliacum* saccheggiata. Pare che Sulpicio sia riuscito a scampare ai massacri, vivendo fin verso il 420.

A riguardo degli ultimi anni della sua vita, Gennadio osserva che egli tenne il silenzio fino alla morte, non scrivendo più, per emendare una presunta colpa di pelagianesimo. Silenzio che stende un velo di mistero sull'ultima parte della vita di un uomo dalla personalità complessa: il gusto della parola tendeva forse a diventare in lui mordacità pungente e offensiva verso i nemici del monachesimo e di Martino; ed egli veniva così a guardare con tristezza a se stesso, come ad un «peccatore irredento»,[16] portato per carattere «a vedere il Cristo che dalla croce giudica il mondo più che accoglierlo in un abbraccio d'amore».[17]

11. Nobildonna dell'Aquitania, devota ammiratrice del genero, a lei Sulpicio indirizza la terza delle sue *Epistulae*; vedi dopo, paragrafo 5 e nota 32.

12. GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, *o. c.*, 62.

13. *Ivi*, 64. Si possono leggere altre osservazioni di Ghizzoni, secondo cui l'aristocrazia o condanna il monachesimo «considerandolo un movimento di contestazione sociale e politica... oppure simpatizza per la sua proposta ascetica come simpatizzava prima per gli ideali ascetici della filosofia classica» (*ivi*, 62 s.).

14. *Ivi*, 66.

15. *Vir. ill.*, 19; invece Paolino di Milano (*Vita Ambr.*, 1) pone *Severus servus Dei* accanto ad *Athanasius episcopus* e a *Hieronymus presbyter*, riservando solo a Girolamo il termine *presbyter*; vedi nota 41.

16. GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, *o. c.*, 77.

17. *Ivi*, 78.

3. La *Vita Martini*

Le opere di Sulpicio Severo a noi pervenute, in ordine cronologico, sono: la *Vita Martini*, tre *Epistulae*, i *Chronica*, i *Dialogi*. La *Chronica* è opera a sè stante, le altre costituiscono un *corpus* omogeneo dedicato a S. Martino.

La stesura della *Vita Martini* deve porsi tra il 395 e il 397, quando Martino era ancora vivo. Paolino di Nola, che in lettere scritte tra il 397 e il 398 esprime il suo compiacimento per la stesura della biografia, ne vide probabilmente il manoscritto.

Sulpicio trasse ispirazione dalla *Vita Antonii*, scritta in greco nel 357-58 da S. Atanasio.[18] Influenza su Sulpicio ebbero anche le biografie di Paolo di Tebe, di Malco, di Ilarione scritte da Girolamo, di poco precedenti la *Vita Martini*.[19] La struttura di questa si articola in una prefazione (c. 1), cui seguono una prima parte (cc. 2-11: fino all'elezione all'episcopato), una seconda (cc. 12-24: attività negli anni dell'episcopato) e un epilogo (cc. 25-27), consacrato a tracciare un ritratto della personalità di Martino, con attenzione particolare per le sue abitudini e il suo carattere. All'opera è premessa una lettera dedicatoria a Desiderio, signore dell'Aquitania convertito anch'egli all'ascetismo, cui Sulpicio espone i suoi dubbi sull'opportunità o meno di pubblicare lo scritto.[20] Nella prefazione, Sulpicio, prendendo le distanze da grandi personaggi, fatti oggetto di narrazione da parte del mondo pagano, come Ettore e Socrate, presenta il suo eroe, Martino, quale esempio di vera saggezza, celeste milizia e divina virtù.[21]

Il biografo narra della sua vita a partire dalla giovinezza. La prima parte comincia infatti con l'esperienza di vita militare di Martino che, come figlio di un ufficiale dell'esercito, era stato avviato a quella carriera. Ma già, contemporaneamente all'assolvimento degli obblighi militari, si manifesta la sua vocazione religiosa, come carità verso i bisognosi, fino all'episodio, molto noto anche attraverso l'arte figurativa, di Amiens: Martino, in un rigido inverno, dona a un povero la metà del suo mantello. In seguito, dopo un drammatico contrasto

18. Sulpicio la lesse nella parafrasi latina di Evagrio di Antiochia (a. 375) mentre ignorò una precedente versione anonima. Cf MOHRMANN C., *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de saint Antoine par saint Athanase*, in STEIDLE B. (ed.), *Antonius Magnus Eremita (356-1956)* (= Studia Anselmiana 38), Roma 1956, 35-44.

19. Più in generale si può dire che la *Vita* si inserisce in un genere letterario classico e cristiano.

20. Si veda il testo alle pp. 39-40 del presente volume.

21. Cf *Vita Martini*, 1,6 (si veda il testo alla p. 41 del presente volume).

con il futuro imperatore Giuliano, Martino si congeda dall'esercito, venendo poi in contatto con Ilario di Poitiers e dedicandosi alla vita ascetica. Nel 370 viene eletto vescovo di Tours; egli è quindi monaco e vescovo, concilia la dignità pastorale con la vita ascetica e l'attività caritativa, in un atteggiamento di preghiera costante.[22] Nella sua opera di conversione delle campagne galliche ancora pagane, come nella sua azione taumaturgica di guarigione delle malattie, uno solo sembra realmente essere l'avversario: il diavolo. È lui che si cela dietro il persistente attaccamento alla religione tradizionale, come dietro i mali fisici e spirituali che colpiscono singole persone; è lui che, più in generale, sostiene e guida le molteplici realtà di male, di tutte esso è espressione: «dell'eresia ariana nella persona dell'imperatore Costanzo... del pericolo barbarico... di tutte le controversie religiose, di tutti i falsi misticismi e profetismi, di tutte le deviazioni teologiche e morali».[23] Il diavolo è, nella prospettiva che Sulpicio fa propria lungo il corso di tutta l'opera, «l'insidiatore della mente, il pensiero del male che si fa strada nell'animo e lo induce al peccato o, almeno, ne indebolisce la volontà di bene».[24]

Il credere in una presenza incessantemente attiva del demonio nel mondo e, al contempo, nella realtà dei miracoli, è un tratto caratteristico della mentalità del IV secolo, epoca di grandi ansietà e inquietudini; il meraviglioso e il miracoloso rientrano senza dubbio nelle attese del pubblico di Sulpicio. È questo un elemento importante, da tenere presente se si intende sia inquadrare l'opera nel suo tempo, sia valutare correttamente quanto in essa vi è di storico e quanto di leggendario. All'inizio del nostro secolo, la razionalistica indagine di E.C. Babut, insistendo sull'elemento miracoloso e meraviglioso della biografia martiniana, ha messo in forte discussione la veracità di Sulpicio, e quindi anche i meriti di Martino.[25] Secondo J. Fontaine, invece, che ha dedicato diversi studi al nostro autore, i fatti sono come filtrati e trasformati attraverso tappe, che sono «lettura, da parte dello stesso Martino, della propria esperienza; costituzione di tradizioni orali in cui l'immaginazione gallo-romana (celtica e latina, popolare e letteraria) ha svolto un ruolo capitale e oggi difficilmente decifrabile; infine il virtuosismo personale di un biografo che scrive all'indirizzo di un certo pubblico letterato, aristocratico, un po' elitario, se non da cena-

22. Cf *Vita Martini*, 26,4 (si veda il testo alla p. 45 del presente volume): *Martinus, etiam dum aliud agere videretur, semper orabat*. In 26,2 tra le sue qualità si indica la *capacità di vegliare e di pregare*.

23. F. GHIZZONI, *Sulpicio Severo, o. c.*, 130.

24. *Ivi*, 130.

25. Cf BABUT E.C., *Saint Martin de Tours*, Paris 1912.

colo».[26] Questo non toglie che l'opera abbia un fondamento storico: sotto di essa «c'è un complesso di intenzioni, di trasposizioni, di allusioni, di sottintesi di un valore storico per nulla trascurabile».[27]

4. I *Dialogi*

I *Dialogi*[28] furono pubblicati dopo il 404, anno nel quale si immagina che si sia svolto il dialogo narrato nell'opera. Uno degli interlocutori, di nome Postumiano, nobile e ricco aquitano, dice infatti di essere partito tre anni prima per l'Egitto, dove, nel 401, ha assistito alla dispersione dei monaci cacciati da Alessandria nell'ambito della controversia origenista.

In ottemperanza a un criterio artistico di *brevitas*, Sulpicio ha tralasciato nella *Vita* molti fatti relativi a Martino; questi, di carattere per lo più taumaturgico, costituiscono la materia dei *Dialogi*. Del genere letterario del dialogo, che aveva una vita secolare, Sulpicio si inserisce nel filone aristotelico-ciceroniano, in cui uno degli interlocutori sostiene di volta in volta la conversazione. Personaggi del dialogo sono, oltre a Postumiano, lo stesso Sulpicio Severo e Gallo. Postumiano, che, come detto, è stato in Oriente, parla della taumaturgia orientale con cui è venuto a contatto nei deserti egiziani. Gallo, discepolo di Martino, espone fatti della vita di quest'ultimo; la conversazione dura due giorni, e due, secondo la testimonianza di Gregorio di Tours, erano i libri dell'opera.[29] Ma, nel corso della successiva storia del testo, i libri sono venuti ad essere tre, perché il dialogo che ha come interlocutore principale Gallo, il quale parla sia nel primo sia nel secondo giorno, è in due libri.

All'interno di una cornice dialogica ad esse funzionale, si collocano le narrazioni dei due interlocutori principali, una sorta di vita parallela del monachesimo orientale e occidentale, quest'ultimo rappresentato dalla figura di Martino. Tra gli episodi che illustrano la vita dei Padri del deserto spiccano quelli legati alla mansuetudine degli

26. In DPAC II, 3334.
27. GHIZZONI F., *Sulpicio Severo, o. c.*, 133. Riguardo al fondamento storico della *Vita* e delle opere martiniane è da notare che l'attendibilità dei miracoli viene fatta risalire da Sulpicio, in polemica contro gli increduli, alla stessa parola di Cristo: *Nam cum Dominus ipse testatus sit istiusmodi opera, quae Martinus impleuit, ab omnibus fidelibus esse facienda, qui Martinum non credit ista fecisse, non credit Christum ita dixisse* (*Dial.*, I, 26,5, ed. HALM C. [= CSEL 1], Vindobonae 1866; parla Postumiano e il testo evangelico sottinteso può essere *Gv* 14,12).
28. GENNADIO, *Vir. ill.*, 19, li intitola *Conlatio Postumiani et Galli*. Vedi anche nota seguente.
29. Cf GENNADIO, *Vir. ill.*, 19: *Conlationem Postumiani et Galli... duabus incisionibus conprehendit.*

animali feroci, in mezzo ai quali l'eremita vive senza timori in una rinnovata armonia con la creazione. Tra i miracoli operati da Martino, di cui si parla nel II e III libro, si ricordano interventi contro il demonio e guarigioni di diverse malattie.

Oltre a queste narrazioni principali, nei *Dialogi* si trovano *excursus* morali e culturali riguardanti la corruzione del tempo, in particolare quella del clero mondanizzato, e la controversia origenista, sulla quale Sulpicio tiene un atteggiamento equilibrato.

5. Le *Epistulae*

Forse perché anch'esse relative alla figura di Martino, solo tre lettere di Sulpicio Severo si sono conservate. Il suo epistolario fu probabilmente ampio: Gennadio fa menzione di molte lettere indirizzate alla sorella Claudia e di altre lettere inviate a Paolino di Nola e ad altri destinatari.[30] Le lettere a noi pervenute si collocano cronologicamente tra la *Vita* e i *Dialogi*.

La prima lettera è rivolta ad Eusebio, personaggio di cui nei *Dialogi* si dice che era stato prete e poi vescovo; in essa si riporta il fatto della lotta di Martino contro le fiamme divampate nel luogo dove dormiva.

Nella seconda lettera, indirizzata al diacono Aurelio, Sulpicio parla della morte di Martino, di cui non aveva parlato nella *Vita* perché questa era stata scritta quando il santo era ancora in vita. Questa lettera è quindi un'orazione funebre, in cui Martino è presentato come martire: «È questa un'idea fondamentale della spiritualità ascetica. L'epoca del martirio è finita con la condizione storica che si è determinata in seguito al compromesso costantiniano; il nuovo martire, nello spirito e nella vita di rinuncia e di sofferta ascesi, è il monaco».[31]

Nella lettera ad Aurelio, la morte di Martino non è descritta; una descrizione si ha invece nella terza lettera, indirizzata alla suocera Bassula.[32]

30. GENNADIO, *Vir. ill.* 19: *Epistulas ad amorem Dei et contemptum mundi hortatorias scripsit sorori suae multas, quae et nota sunt. scripsit ad supra dictum Paulinum Nolanum duas et ad alios alias.* Oltre alle tre *epistulae* sicuramente autentiche altre sette sono state attribuite a Sulpicio; su una di esse cf SIRKS A.J.B., *Sulpicius Severus' letter to Salvius*, in "Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano" 85 (1982) 143-170.

31. GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, o. c., 184.

32. La madre della moglie è chiamata *parens venerabilis*.

6. I *Chronica*

Al titolo *Chronica*, attestato in Gennadio e nell'unico manoscritto rimastoci, si oppone quello di *Sacra historia*, presente nell'*editio princeps*. Nei due libri che compongono l'opera, ultimata verso il 400, Sulpicio vuole riassumere gli avvenimenti dall'inizio del mondo fino al suo tempo, evitando la prolissità, a vantaggio della *brevitas*. L'impegno dell'autore riguarda, in quest'opera, particolarmente la *distinctio temporum*,[33] l'esatta collocazione cronologica dei fatti. Possiamo individuare, come fonti principali di Sulpicio, la Bibbia,[34] le *Cronache* di Sesto Giulio Africano e di Ippolito, la *Cronaca* di Eusebio – nella traduzione latina di Girolamo –, le *Storie* e gli *Annali* di Tacito, infine l'*Epistola* 31 di Paolino di Nola a Sulpicio Severo. Il contenuto si può dividere in tre sezioni: ebraica, romana, cristiana. La sezione ebraica è nettamente la più ampia, occupando il primo libro e circa la metà del secondo: dall'origine del mondo, attraverso le vicende del popolo ebraico, si arriva alla nascita di Cristo. Con la menzione della morte di Cristo inizia la sezione romana, concernente i rapporti tra cristianesimo e impero durante le persecuzioni.[35] La sezione cristiana riguarda le vicende ecclesiastiche contemporanee all'autore e le controversie religiose: il millenarismo, l'arianesimo, il priscillianismo. Sulpicio «non si può definire un millenarista di stretta osservanza»,[36] ma c'è nel suo pensiero una tensione escatologica verso la fine del mondo, considerata non lontana. Per quanto riguarda la controversia ariana, la narrazione verte sull'operato di Costanzo II. Particolarmente vivace è il racconto delle vicende legate alla figura di Priscilliano, vicende nelle quali ebbe parte anche Martino. Soprattutto in queste pagine, concentrate sulla storia del suo tempo, fatta di intrighi e di corruzione che coinvolgono anche la gerarchia ecclesiastica, lo storico manifesta il suo moralismo sallustiano.

Questo riassunto del contenuto dei *Chronica* è sufficiente a mostrare perché all'opera sia appropriato piuttosto l'altro titolo, quello

33. *Chron.*, 1,1,1 ed. HALM C. (= CSEL 1), Vindobonae 1866, 3: *Res a mundi exordio sacris litteris editas breuiter constringere et cum distinctione temporum usque ad nostram memoriam carptim dicere aggressus sum.* L'intento di brevità è esplicitamente sottolineato dalle espressioni *breuiter constringere*, *carptim dicere* e, poco oltre, *breuitati studens*; cf SALLUSTIO, *Catil.*, 4,2: *... statui res gestas populi Romani carptim... perscribere*. *Perscribere* è anch'esso verbo sulpiciano (per es. *Chron.*, 1,1,2; *Vita*, 1,6).

34. Non conosciamo il testo della Bibbia utilizzato da Sulpicio; forse egli si servì di più di una traduzione latina.

35. Sulpicio presenta nove persecutori: Nerone, Domiziano, Traiano, Adriano, Marco Aurelio, Settimio Severo, Decio, Valeriano, Diocleziano.

36. GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, o. c., 219s.

di *Sacra historia*; la dimensione religiosa è in essa centrale: «la visione sulpiciana della storia è unitaria e abbraccia in un'unica visione la storia d'Israele e la storia della Chiesa»;[37] la storia del popolo ebraico anche qui prefigura, infatti, secondo una lettura tipologica della Bibbia, la storia della Chiesa.

7. Lingua e arte di Sulpicio Severo

Sulpicio Severo è uno scrittore classico per formazione e per stile. Si è formato nella prestigiosa scuola di Bordeaux, e il suo bagaglio culturale affiora nella sua opera attraverso reminiscenze letterarie che vanno da Virgilio ai maggiori storici latini.[38] Se nella sua lingua si possono trovare elementi che si allontanano dall'uso classico, non per questo è alterata la classicità del suo stile. Tra le novità, nell'ambito della morfosintassi, si segnalano alcuni elementi: l'uso delle preposizioni, particolarmente di *in*, frequentissima in espressioni vuoi di senso finale vuoi avverbiali;[39] la costruzione di certi verbi con un caso diverso da quello classico: per es. sono uniti ad un accusativo *benedicere* e *credere*; a un fenomeno di "Volkssprache" va attribuita l'oggettiva introdotta da *quod* o *quia*, con l'indicativo, e solo più raramente con il congiuntivo. Nel lessico si segnala la presenza di vocaboli nuovi o rari, grecismi come *Allophylus* e *scheda*, e gallicismi come *tripetia* (sedia rustica) e *bigerrica* (tunica); più numerose sono le innovazioni semantiche, che si riferiscono all'ambito del linguaggio proprio del tempo, quali, ad es., *comes* (conte) e *comitatus* (corte imperiale); tra un termine semanticamente nuovo ed un corrispondente termine tradizionale, Sulpicio preferisce a volte il primo: per es., *comparare* per *emere*, *manducare* per *edere*; ma la sua classicità è dimostrata dall'uso, per es., di *condere* e *constituere* per *creare* e di *vexatio* per *persecutio*. Nella prosa di Sulpicio non sono assenti poi anche tecnicismi propri del lessico giuridico e militare.

Sulpicio si pone senz'altro nella tradizione della prosa d'arte latina, della quale non ignora le figure retoriche; in particolare, di Sallustio e di Tacito imita l'ellissi e la concisione. Il valore artistico della sua opera fu riconosciuto già dagli antichi, e non è stato smentito dal giudizio dei moderni.[40] Appena pubblicata, la *Vita Martini* ebbe note-

37. *Ivi*, 238.
38. Sallustio, Livio e Tacito.
39. Per es. *in honorem, in modum*.
40. Tra gli altri, si ricorda il giudizio di Giuseppe Scaligero che, nei Prolegomeni ai libri *De emendatione temporum* (1583), definisce Sulpicio *ecclesiasticorum purissimus scriptor*.

vole diffusione in Occidente e in Oriente. Mostrano di conoscerla Ilario di Arles e Paolino di Milano.[41] Tra le sue imitazioni, vanno ricordate quelle poetiche di Paolino di Périgueux e di Venanzio Fortunato. Fa riferimento a Sulpicio anche Gregorio di Tours.

8. Trasmissione del testo

Testimone della fortuna degli scritti martiniani è anche il grande numero di codici, dei quali più di 150 dedicati alla *Vita*. Un unico codice abbiamo invece dei *Chronica*, ma l'opera ebbe svariate edizioni e numerosi commenti nel Rinascimento.[42] Grande editore moderno dell'opera di Sulpicio è stato nel XVIII secolo Girolamo da Prato, la cui edizione è entrata nella PL. La prima edizione critica prodotta dalla filologia moderna è quella di C. Halm; disponiamo poi delle più recenti edizioni di J. Fontaine (*Vita* ed *Epistulae*) e di J. W. Smit (*Vita Martini*).[43]

VITA MARTINI[1]

Severo al dilettissimo fratello Desiderio

1. Io per mia parte, o unanime fratello, avevo deciso di lasciare incompiuto nei suoi appunti e di non pubblicare il piccolo libro che avevo scritto sulla vita del santo Martino, trattenendolo tra le pareti domestiche, perché, di natura timorosissima qual sono, cercavo di evitare il giudizio degli uomini, paventando di dispiacere ai lettori, con il mio stile troppo rozzo, e di esser ritenuto degno in sommo grado della generale riprovazione, ciò che penso accadrà, io che m'ero appropriato impudentemente d'una materia giustamente riservata a scrittori eloquenti; ma non ho potuto rifiutarmi alle tue ripetute richieste.

41. Quest'ultimo apre la *Vita Ambrosii* (1,1, ed. BASTIAENSEN A. A. R., Milano 1975, 54) con le parole: *Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Hieronymus presbyter stilo prosecuti sunt vitam sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexuit, etiam ego beati Ambrosii episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stilo.*

42. Si ricorda il commento di C. Sigonio (1581).

43. Vedi la bibliografia.

1. Traduzione di CANALI L. (*Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. Introduzione di C. MOHRMANN, testo critico e commento di A. A. R. BASTIAENSEN e J. W. SMIT, traduzione it. di L. CANALI e C. MORESCHINI, Milano 1975).

Che cosa vi sarebbe, infatti, che io non tributerei al tuo affetto anche a danno del mio onore? 2. Nondimeno t'ho consegnato il libretto perché sono fiducioso e credo che non lo rivelerai a nessuno, poiché me l'hai promesso. Ma temo che tu sarai per lui come una porta d'uscita, e una volta sortito non possa esser richiamato indietro. 3. Se ciò dovesse accadere e ti accorgerai che sia letto da alcuni, con buona grazia chiederai ai lettori, che valutino la sostanza più della forma, e con animo equo tollerino se un modo di esprimersi forse difettoso offenda le loro orecchie, poiché il regno di Dio si fonda non già sull'eloquenza bensì sulla fede.[2]

4. Rammentino anche che la salvezza fu predicata al mondo non già da oratori – certamente, se fosse stato utile, il Signore avrebbe potuto predisporre anche questo –, bensì da pescatori. 5. Io infatti, non appena m'indussi a scrivere, poiché ritenevo empio lasciar nell'ombra le virtù di un uomo così eminente, fra me e me decisi di non arrossire di eventuali solecismi: poiché non ho mai posseduto una grande scienza in tale materia, e se qualcosa di tali studi ho forse una volta delibato, l'ho tutto smarrito nella desuetudine[3] di così gran tempo. 6. Ma tuttavia, per risparmiarci una così molesta difesa, soppressone il mio nome, se ti sembra, il libretto sia pure pubblicato. Per far ciò, raschia il titolo sul frontespizio, affinché la pagina sia muta, e, quel che basta, parli della materia, non parli dell'autore. Addio, venerabile fratello in Cristo, onore di tutti i buoni e di tutti i santi.

Vita del santo Martino, vescovo

1. 1. Moltissimi mortali, vanamente dediti al desiderio della gloria mondana[4] credettero d'immortalare la memoria del loro nome, se avessero illustrato con la penna la vita degli uomini illustri. 2. Il qual divisamento apportava un frutto non certo perenne, ma tuttavia di una sia pur piccola entità, alla speranza che avevano concepito, poiché propagavano, sebbene vanamente, la memoria di sé, e con il proporre ai lettori esempi di grandi uomini suscitavano una considerevole emulazione. Ma tuttavia questa loro cura non riguardava per nulla

2. ... *regnum Dei non in eloquentia sed in fide constat.* Cf *1 Cor* 4,20: *Non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute.*
3. Cf OVIDIO, *Tristia*, 5,7,57. Per altre reminiscenze classiche presenti nel brano, cf GHIZZONI F., *Sulpicio Severo, o. c.*, 251, nota 2.

4. *Plerique mortales, studio et gloriae saeculari inaniter dediti...* La polemica con gli uomini che cercano la gloria mondana richiama la polemica sallustiana di *Iug.*, 2,4 con i *dediti corporis gaudiis* e ancora di più quella di *Catil.*, 2,8: *multi mortales, dediti ventri atque somno.*

quell'altra vita beata ed eterna. 3. Che cosa giovò ad essi, infatti, la gloria dei loro scritti destinati a scomparire con il mondo? O qual giovamento ottenne la posterità dal leggere le battaglie di Ettore e il filosofare di Socrate, quand'è non solo stoltezza l'imitarli, ma anche follia non contestarli con ogni asprezza, in quanto essi, stimando la vita umana soltanto per le azioni presenti, affidarono le loro speranze alle favole, le anime ai sepolcri?[5] 4. Essi in effetti credettero di doversi perpetuare soltanto alla memoria degli uomini, mentre dovere dell'uomo è ricercare la vita eterna piuttosto che l'eterna memoria, non già con lo scrivere o il combattere e il filosofare,[6] ma con il vivere piamente, santamente, religiosamente. 5. E questo umano errore tramandato nella letteratura prese tanto vigore, che esso ha trovato davvero molti emuli sia di questa vana filosofia, sia di quel folle eroismo.

6. Onde mi sembra che farò opera degna, se scriverò la vita d'un uomo santissimo,[7] che in seguito sarà ad altri di esempio, per cui certamente quanti leggeranno saranno spronati alla vera saggezza e alla celeste milizia e alla divina virtù. Ed in ciò traiamo ragione anche di nostro vantaggio, nella misura in cui ci aspettiamo non una vana memoria tra gli uomini, ma un eterno premio da Dio, poiché, sebbene noi stessi non così abbiamo vissuto da poter essere di esempio ad altri, tuttavia ci siamo adoprati a non lasciar in ombra chi dovesse essere imitato. 7. Dunque intraprenderò a scrivere la vita del santo Martino, quale fu la sua condotta sia prima dell'episcopato, sia durante l'episcopato, sebbene inutilmente io abbia tentato di accedere ad ogni suo atto; così sono ignote le azioni di cui egli solo fu testimone davanti a sé stesso, poiché non ricercando l'elogio degli uomini, per quanto fu in lui, volle che tutte le sue virtù restassero in ombra. 8. Quantunque anche dei fatti che ci erano noti, molti ne abbiamo omessi, poi-

5. Ettore e Socrate «simboleggiano in particolare i due modi di vita che la filosofia antica distingueva: la *vita activa* e la *vita contemplativa* o *theoretica*... Come mostra Fontaine, *Vie* II, pp. 405 sgg., la scelta di Ettore e Socrate per indicare i due tipi classici di perfezione risale agli studi giovanili di Severo» (*Vita di Martino*, commento di J. W. SMIT, p. 254). Questi riferimenti al mondo greco classico non autorizzano comunque ad ammettere una lettura diretta di Omero e Platone; cf GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, *o. c.*, 75, nota 3.

6. *non scribendo aut pugnando vel philosophando*. «L'espressione va interpretata in rapporto allo sforzo che è necessario per conseguire la *memoria*. La *memoria* si ottiene praticando un modo di vita eccezionale (attivo o contemplativo: *pugnando vel philosophando*), oppure scrivendo vite eccezionali di grandi personaggi (*scribendo*)... In effetti la *memoria* dell'eroe o del saggio dipende dal lavoro del biografo, che da parte sua lotta contro il tempo in due modi: a favore del soggetto preso in esame e, per suo tramite, a favore proprio» (*Vita di Martino*, commento di J. W. SMIT, p. 255).

7. *Unde facturus mihi operae pretium videor, si vitam sanctissimi viri... perscripsero* richiama il proemio di Livio (*praef.* 1): *Facturusne operae pretium sim si... res populi Romani perscripserim nec satis scio nec...*

ché abbiamo ritenuto bastasse ricordarne soltanto alcuni di maggior rilievo. Nello stesso tempo è stato necessario pensare anche ai lettori, affinché una congesta abbondanza non procurasse loro qualche molestia. 9. Scongiuro poi coloro che mi leggeranno, di prestar fede alle mie parole, e di non ritenere che io abbia scritto alcunché se non ben noto e accertato; altrimenti avrei preferito tacere piuttosto che dir cose false.

2. 1. Ordunque, Martino era originario della città fortificata di Sabaria, nelle Pannonie, ma fu allevato in Italia, a Pavia; i suoi genitori erano di rango non basso, secondo la valutazione del mondo, ma pagani. 2. Suo padre fu dapprima semplice soldato, poi tribuno militare. Egli stesso, seguendo da giovane la carriera delle armi, militò nella cavalleria della guardia sotto l'imperatore Costanzo, poi sotto il Cesare Giuliano; tuttavia non a suo buon grado, poiché, quasi fin dai primi anni, la santa infanzia del nobile fanciullo aspirò piuttosto al servizio di Dio. 3. Infatti, in età di dieci anni, contro il volere dei genitori, si rifugiò in una chiesa e chiese di diventare catecumeno. 4. Poi, in mirabile modo, convertitosi interamente al servizio di Dio, in età di dodici anni desiderò ardentemente il deserto, e avrebbe soddisfatto a quei voti, se la debolezza dell'età non gli fosse stata d'impedimento. L'animo suo, tuttavia, sempre proteso verso le celle degli eremiti o verso la Chiesa, già nell'età puerile meditava ciò che in seguito compì religiosamente. 5. Ma essendo stato prescritto dai sovrani che i figli dei veterani fossero coscritti nella milizia, per rivelazione del padre che considerava ostilmente la sua santa condotta, in età di quindici anni fu preso, incatenato e obbligato ai legami del giuramento militare, pago di un solo servo per compagno, al quale tuttavia, con ruoli rovesciati, il padrone fungeva da servitore, così che per lo più era egli stesso a togliergli i calzari, egli stesso a detergerli, e insieme prendevano cibo, ma era egli più sovente a servire in tavola. 6. Trascorse quasi tre anni sotto le armi prima del battesimo, integro tuttavia dai vizi dai quali quel genere d'uomini suole essere avviluppato.

7 Grande la sua benignità verso i commilitoni, mirabile la gentilezza, ma la pazienza e l'umiltà oltre l'umana misura. Non è infatti necessario lodare in lui la frugalità, come fu a tal segno da lui praticata, che già in quel tempo lo si sarebbe creduto non soldato, ma monaco. Per queste sue virtù aveva così strettamente avvinto a sé tutti i commilitoni, da esserne venerato con mirabile affetto. 8. Non ancora rigenerato in Cristo, egli si comportava bensì come un candidato al battesimo per le opere di carità: assistere i tribolati da malattie, soccorrere gli sventurati, nutrire i bisognosi, vestire gli ignudi, nulla riser-

vare a sé del soldo della milizia, fuorché quanto servisse al sostentamento quotidiano. Già da allora egli era un ascoltatore non sordo ai precetti del Vangelo, e non si curava del domani.[8]

3. 1. Così, un giorno, non avendo nulla indosso oltre alle armi e al semplice mantello di soldato, nel colmo d'un inverno che s'irrigidiva più aspramente del solito, al punto che moltissimi soccombevano alla violenza del gelo, gli accadde d'incontrare sulla porta della città di Amiens un povero nudo. E poiché questi pregava i passanti di aver pietà di lui, e tutti passavano oltre senza curarsi dello sventurato, quell'uomo ricolmo di Dio comprese che, siccome gli altri si rifiutavano ad un atto di carità, quel povero era riservato a lui. 2. Ma che fare? Non aveva null'altro che la clamide, di cui era vestito; infatti aveva già sacrificato tutto il resto in una uguale opera buona. E così, brandita la spada che aveva alla cintura, divise la clamide a metà, e ne donò al suo povero una parte, dell'altra si rivestì. Frattanto alcuni astanti si misero a ridere, poiché lo trovarono indecoroso in quella veste mutilata; molti tuttavia, di animo più saggio, si diedero a gemere profondamente per non aver fatto nulla di simile, poiché possedendo senz'altro più di lui, avrebbero potuto vestire quel povero senza ridursi alla nudità.

3. Dunque, la notte seguente, essendosi abbandonato al sonno, vide Cristo vestito della parte della sua clamide, con la quale aveva coperto il povero. Gli fu ordinato di considerare attentamente il Signore, e di riconoscere la veste che aveva donato. Subito dopo, udì Gesù dire con chiara voce alla moltitudine di angeli che stavano intorno a lui: «Martino, il quale ancora non è che un catecumeno, mi ha coperto con questa veste». 4. Davvero memore delle sue parole, il Signore, che un tempo aveva proclamato: «Ciascuna volta che avete aiutato una di codeste mie umilissime creature, avete aiutato me»,[9] dichiarò di essere stato vestito nella persona di quel povero; e a confermare la testimonianza di una così buona opera, Egli non disdegnò di mostrarsi in quel medesimo abito che il povero aveva ricevuto in dono. 5. Ciò visto, il santissimo uomo non si esaltò d'orgoglio umano, ma riconoscendo nella sua opera la bontà di Dio, mentre era in età di diciotto anni s'affrettò a ricevere il battesimo. E tuttavia non rinunziò subito alla condizione di soldato, trattenuto dalle preghiere del

8. *Iam tum Evangelii non surdus auditor de crastino non cogitabat.* Cf *Mt* 6,34: *Nolite ergo soliciti esse in crastinum.* Paolino di Nola riprende in una lettera (*Ep.*, 5,6) la stessa espressione *Evangelii non surdus auditor* che Sulpicio usa qui in riferimento a Martino.

9. *Quamdiu fecistis uni ex minimis istis, mihi fecistis*: cf *Mt* 25,40.

suo tribuno, al quale lo legavano vincoli di amichevole cameratismo: infatti costui s'era ripromesso di ritrarsi dal mondo una volta trascorso il tempo del suo tribunato. 6. Trattenuto da questa attesa, Martino, quasi per due anni dopo aver ricevuto il battesimo, continuò il servizio militare, benché soltanto di nome.

4. 1. Frattanto, i barbari invasero le Gallie e il Cesare Giuliano, concentrato l'esercito presso la città dei Vangioni,[10] prese a distribuire un donativo ai soldati; com'è consuetudine, venivano chiamati per nome uno per uno, finché si giunse a Martino. 2. Allora, ritenendo che fosse la circostanza opportuna per chiedere il congedo – infatti pensava che non avrebbe serbato integra la libertà, se avesse accettato il donativo senza continuare il servizio – disse a Cesare: 3. «Finora ho militato ai tuoi ordini, permettimi ora di militare al servizio di Dio. Riceva il donativo chi fa proponimento di combattere per te; io sono soldato di Cristo: combattere non mi è lecito». 4. Allora, a queste parole, il tiranno si adirò grandemente, esclamando che lui rifiutava il servizio militare per timore della battaglia, che si sarebbe svolta il giorno dopo, non già a causa della sua convinzione religiosa. 5. Ma Martino, intrepido, reso anzi più fermo nel suo proposito dal tentativo di spaventarlo, disse: «Se ciò è attribuito a viltà, e non alla mia fede, domani mi porrò inerme davanti alla schiera, e in nome del Signore Gesù, protetto non dallo scudo o dall'elmo, ma dal segno della croce, penetrerò sicuro tra i reparti dei nemici». 6. Lo si fece dunque afferrare e trascinare in prigione, perché tenesse fede a quanto aveva detto e fosse opposto inerme ai barbari.

7. Il giorno dopo, i nemici mandarono ambasciatori di pace, offrendosi di consegnare sé stessi e tutte le loro cose. Chi potrebbe dunque dubitare che questa sia stata davvero una vittoria di quell'uomo santo, a cui fu concesso di non essere mandato inerme in battaglia? 8. E sebbene il Signore nella sua bontà avrebbe potuto salvare il suo soldato anche tra le spade e i dardi dei nemici, tuttavia, affinché i suoi santi sguardi non fossero oltraggiati anche dalla morte di altri, soppresse la necessità del combattimento. 9. Infatti Cristo si sentì costretto ad offrire in favore del suo soldato soltanto una vittoria nella quale, sottomessi i nemici senza spargimento di sangue, nessuno avesse a morire.[11]

10. Cf precedente p. 30, nota 1. La città dei Vangioni è Worms.
11. Questo capitolo costituisce una testimonianza in rapporto al problema del servizio militare nel cristianesimo dei primi secoli; cf RUGGIERO F., *Tertulliano. De corona*, 1992 Milano; p. 156s. (il testo è riportato in trad. it. insieme ad altri riguardanti questo problema).

26. 1. Ma già il mio libro richiede la fine, il discorso deve essere concluso, non già perché sia esaurito quanto bisognava dire su Martino, ma perché noi, come quei maldestri poeti incapaci di concludere decentemente la loro opera, soccombiamo, vinti dalla mole del nostro soggetto.[12] 2. Infatti, anche se è vero che le sue gesta poterono in qualche modo essere espresse con parole, la sua vita interiore e la ascetica condotta quotidiana, e l'anima sempre tesa al cielo, nessuna mai disquisizione – lo confesso in tutta verità – varrà ad esprimerli. Quella perseveranza, intendo dire, quella giusta misura nell'astinenza e nei digiuni, quella capacità di vegliare e di pregare, quelle notti trascorse nello stesso modo dei giorni, nessun minuto in cui non fosse intento al lavoro di Dio, in cui indulgesse al riposo o all'attività, così come al cibo o al sonno, se non per quel tanto che richiedono le esigenze della natura.

3. Io attesterò invero: neanche se lo stesso Omero emergesse, come dicono, dal fondo degli inferi, potrebbe esporre tutto ciò, tant'è vero che ogni merito in Martino è troppo grande, perché possa venir formulato con parole. Mai in nessuna ora passò un attimo in cui non s'impegnasse nella preghiera o non s'applicasse alla lettura delle Sacre Scritture, quantunque anche nel leggere, o in quale altra cosa mai facesse, non allentava mai l'anima dalla preghiera. 4. Nulla di straordinario in ciò: com'è costume dei fabbri ferrai, che nell'intervallo del loro lavoro, per un certo sollievo dalla fatica percuotono la loro incudine, così Martino,[13] anche mentre sembrava fare qualcos'altro, senza posa pregava. 5. Oh, uomo veramente santo, in cui non fu luogo a frode:[14] nessuno giudicando, nessuno condannando, a nessuno rendendo male per male. Poiché tanta pazienza assunse come difesa da tutte le ingiurie, da poter venire impunemente oltraggiato, anche dagli ultimi chierici, lui che era il sommo sacerdote, né perciò li destituì dalla loro funzione, o li respinse, per quanto dipese da lui, dal suo affetto.

27. 1. Nessuno l'ha mai visto in collera,[15] nessuno turbato, nes-

12. Il *topos* dello scrittore vinto dalla mole della materia trattata richiama quello iniziale (vedi lettera dedicatoria) dell'inadeguatezza dello scrittore alla materia.

13. Annota GHIZZONI F., *Sulpicio Severo, o. c.*, 42 nota 9: «Tipica dell'artigianato celtico era l'arte del fabbro, tanto che Sulpicio Severo si concede una delle sue rare similitudini traendola da questo ambiente».

14. *O vere vir beatus, in quo dolus non fuit.* Allusione a *Sal* 32 (31),2 dove, nella *Vulgata* secondo i LXX, si legge: *beatus vir cui non inputabit Dominus peccatum nec est in spiritu eius dolus* (cf *Gv* 1,47).

15. *Nemo umquam illum vidit iratum.* Cf *Tit* 1,7: *oportet... episcopum sine crimine esse: ... non iracundum.* Nello stesso tempo queste parole, e le successive, delineano la figura di un saggio «sempre uguale a sé stesso» secondo l'ideale classico dell'*apatheia.* Cf *Vita di Martino*, commento di J.W. SMIT, p. 287.

suno afflitto, nessuno in atto di ridere; fu sempre uguale a sé stesso: il volto raggiante d'una letizia per così dire celeste, sembrava estraneo alla natura umana. Giammai null'altro era sulle sue labbra se non il Cristo; 2. giammai null'altro nel suo cuore se non l'amore, se non la pace, se non la misericordia. Spesso, soleva piangere anche i peccati di coloro che si mostravano suoi detrattori, e che mentre dimorava quietamente nel suo eremo lo laceravano con lingue avvelenate e denti di vipere.

3. E davvero abbiamo personalmente conosciuto alcuni, invidiosi della sua virtù e della sua vita, i quali odiavano in lui ciò che non vedevano in sé e che non erano in grado di imitare. Ed anche, doloroso e lamentevole sacrilegio, si riferiva che i suoi persecutori, benché estremamente pochi, non furono quasi altri che vescovi. 4. E invero non è necessario attribuire ad essi un nome, benché la più parte di loro latrino intorno a noi.[16] Basterà che, se alcuno di costoro legga o riconosca vere queste righe, ne arrossisca. Infatti se si adira, confesserà così che è di lui che si parla, mentre forse noi abbiamo pensato ad altri. 5. Ma noi non escludiamo la possibilità che, se costoro sono di tal specie, accomuneranno anche noi nel loro odio per quell'uomo straordinario. 6. In ciò facilmente confido, che questa piccola opera riuscirà gradita a tutte le persone sante. Del resto, se alcuno leggerà queste pagine con incredulità, cadrà egli stesso in peccato. 7. Io, per quanto mi riguarda, sono ben consapevole, spinto come son stato a scrivere dall'autenticità dei fatti e dall'amore di Cristo, d'avere esposto l'evidente e d'aver detto la verità, e che una ricompensa da Dio sarà predisposta, come spero, non per tutti coloro che avranno letto, ma per tutti coloro che avranno creduto.

Bibliografia

CPL 474-480 e 1291; DPAC II, 3333-3336: s. v. (FONTAINE J.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 509-514 (HAMMAN A.).

Repertori bibliografici

GHIZZONI F., *Bibliografia*, in ID., *Sulpicio Severo*, Roma 1983, 307-314.

16. Lo stesso verbo *circumlatrare*, proprio nella forma al congiuntivo, è in una lettera di Paolino di Nola a Sulpicio (*Ep.*, 1,2, ed. De HARTEL G. [= CSEL 29], Vindobonae 1894, p. 2): *nec moueantur, frater dilectissime, pedes nostri a uiis Domini et tramite itineris angusti, si nos interdum profana uel stulta quorundam saecularium uerba circumlatrent.*

Edizioni

a) Edizioni complessive: PL 20, 79-248; HALM C., *Sulpicii Severi libri qui supersunt* (= CSEL 1), Vindobonae 1866.
b) Edizioni di singole opere: FONTAINE J., *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin* (= SC 133-135), Paris 1967-1969; LAVERTUJON A., *La Chronique de Sulpice Sévère*, 2 voll., Paris 1899; SMIT J. W., *Sulpicii Severi Vita Martini*, in: *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola*. Introduzione di C. MOHRMANN, testo critico e commento di A. A. R. BASTIAENSEN e J. W. SMIT, traduzione it. di L. CANALI e C. MORESCHINI [= Vite dei santi IV] (= Scrittori greci e latini), Milano 1975. In preparazione per SC: *Chronique* (a cura di DE SENNEVILLE) e *Dialogues* (a cura di J. FONTAINE).

Traduzioni

In italiano: AUGELLO G., *Da «I dialoghi» di Sulpicio Severo*, in "Annali Liceo Garibaldi Palermo" 1 (1964), 239-246 [brani]; CANALI L., nella sopracitata ed. di SMIT J. W., *Sulpicii Severi Vita Martini*. In francese: FONTAINE J., *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin, o. c.*; MONCEAUX P., *Saint Martin. Récits de Sulpice Sévère mis en français avec une introduction*, Paris 1927. In inglese: PEEBLES B.M., *Writings of Sulpicius Severus* (= FaCh 8), New York 1949. In tedesco: BIHLMEYER P., *Die Schriften des Sulpicius Severus über den heiligen Martinus...* (= BKV 20), München 1914. In spagnolo: CODOÑER C., *Sulpicius Seuerus. Obras completas* (= Colana Clasicos del pensamiento), Madrid 1987.

Studi

AUGELLO G., *La tradizione manoscritta ed editoriale delle opere martiniane di Sulpicio Severo*, in "Orpheus" 4 (1983) 413-426; CHASTAGNOL A., *Autour de la mort de saint Martin*, in "Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France" (1982) 134-140; CICCARESE M.P., *«Vita Martini» 7: tra miracolo e visione dell'aldilà*, in "Augustinianum" 24 (1984) 227-233; DUVAL Y.-M., *Sulpice Sévère entre Rufin d'Aquilée et Jérôme dans les Dialogues 1,1-9*, in AA.VV., *Mémorial Jean Gribomont (1920-1986)* (= SEA 27), Roma 1988, 199-222; FONTAINE J., *La perception du temps chez Sulpice Sévère: contradictions et cohérence*, in "Revue des Études Anciennes" 90 (1988) 163-176; ID., *Pureté et Mélange: le racisme spirituel de Sulpice Sévère*, in AA.VV., *Mémorial Jean Gribomont, o. c.*, 233-251; ID., s. v. *Sulpice Sévère*, in *DSp* 14, Paris 1990, 1301-1308 (numerosi studi di Fontaine sono inoltre segnalati nella *Bibliografia*, indicata sopra, di Ghizzoni, *Sulpicio Severo...*); GHIZZONI F., *Sulpicio Severo*, Roma 1983; GONZALEZ IGLESIAS J.-A., *Fides como término de critica literaria en una obra cristiana (los diálogos de Sulpicio Severo)*, in AA.VV., *Homenaje C. Codoñer*, Salamanca 1991, 117-132; KLEIN R., *Die Praefatio der Martinsvita des Sulpicius Severus. Form, Inhalt und ueberzeitlicbe Bedeutung*, in "Der altsprachliche Unterricht. Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begruendung und praktischen Gestalt", 31/4 (1988) 5-32; MOHRMANN C., introduzione all'edizione di Smit (vedi sopra); SIRKS A.J.B., *Sulpicius Severus'letter to Salvius*, in "Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano" 85 (1982) 143-170; STANCLIFFE C., *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.

SAN MASSIMO DI TORINO

Notizie biografiche

La nostra attuale conoscenza della personalità e dell'opera di Massimo, vescovo di Torino, si fonda in primo luogo sulla notizia che Gennadio gli riservò nel *De viris illustribus*.[1] Da essa apprendiamo quale sia stata la sede episcopale di Massimo ed entro quale arco cronologico sia da collocare la sua morte. Gennadio, infatti, precisa che Massimo morì *Honorio et Theodosio iuniore regnantibus*, e tale indicazione impone che la morte di Massimo sia avvenuta fra il 408 e il 423. Nella sua sobria ed essenziale presentazione, il *presbyter* di Marsiglia riporta, inoltre, un catalogo dettagliato, benché incompleto, secondo la sua stessa ammissione, dell'opera letteraria di Massimo, quale egli stesso aveva potuto leggere. Si tratta di una raccolta di sermoni e di omelie che riflette e ricopre in buona misura l'area della predicazione vescovile antica: da quella propria delle principali ricorrenze dell'anno liturgico a quella di più spiccato carattere esegetico, sino alla predicazione varia e in qualche misura estemporanea suggerita alla cura pastorale del vescovo dalle alterne vicende della sua comunità.

Questo catalogo trova riscontro, nei suoi tratti fondamentali, nella tradizione manoscritta attraverso cui ci è pervenuta, in forma anonima o sotto falsa attribuzione, una raccolta antica di sermoni (*collectio*), datata al più tardi alla fine del sec. v. Tale corrispondenza attiene, oltre che alla titolatura dei singoli sermoni, dove si registra più di una coincidenza significativa, anche all'organizzazione stessa interna del materiale, che nella notizia di Gennadio e nella *collectio* appare disposto, secondo le categorie di raggruppamento *de tempore, de sanctis* e *de diversis causis*, in ordine di successione pressoché uguale. Questa antica raccolta è stata edita criticamente da A. Mutzenbecher;[2] essa

1. GENNADIO, *De viris illustribus* 41, ed. RICHARDSON E.C. (= TU 14/1), Leipzig 1896, 76.
2. *Maximi episcopi Taurinensis collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis*, edidit Almut MUTZENBECHER (= CChr.SL 23), Turnholti 1962. È a questa edizione dell'opera omiletica di Massimo che si farà riferimento in questa sede per l'indicazione dei testi presi in considerazione.

appare costituita da 89 sermoni e, sebbene non sia possibile affermare che sia la medesima raccolta che Gennadio aveva potuto consultare nella seconda metà del sec. V, tuttavia è da riguardarsi come assai simile per composizione a quella; e poiché al vaglio critico i testi che la compongono hanno rilevato per lingua e stile, nonché per rinvii interni, un alto grado di omogeneità, è stata considerata a buon diritto quale raccolta dei sermoni di Massimo di Torino. Accanto a questo nucleo omiletico principale, A. Mutzenbecher ha, quindi, edito un nucleo secondario di 30 sermoni, trasmessi da quella medesima tradizione manoscritta, ma esternamente alla raccolta; per questi *sermones extravagantes* è possibile, tuttavia, supporre che nella fase originaria della *collectio* o comunque in una fase precedente a quella per noi attestata, essi fossero parte integrante di essa. Tale *corpus* omiletico ha assorbito in sé anche alcuni sermoni che non sono attribuibili a Massimo o la cui autenticità massimiana è dubbia, e che attestano, con la loro presenza, la complessità della formazione di questa raccolta. D'altro canto, non si può escludere che altro materiale genuino di Massimo possa venire in seguito ad accrescere il patrimonio dell'opera autentica del vescovo di Torino.[3] In ogni caso, la documentazione, di cui per tal modo ora disponiamo,[4] ci permette di precisare con buon margine di sicurezza alcuni dati ulteriori intorno alla figura di Massimo, che integrano, sia pure parzialmente, i pochi desumibili dalla testimonianza di Gennadio.

Se non è possibile indicare una data che segni l'inizio dell'episcopato di Massimo, dalla sua predicazione si ricava, tuttavia, per lo meno un'indicazione precisa: la sua presenza in Torino in qualità di vescovo nel 398. Il 22 settembre di quell'anno, infatti, si tenne in Torino un concilio delle Chiese della Gallia, alla celebrazione del quale ben può riferirsi la predicazione del *sermo* LXXVIII, che Massimo pronunciò appunto in occasione di un'assemblea di vescovi radunati nella sua città episcopale. Ancora a questa circostanza eccezionale della Chiesa torinese può essere ricondotta, inoltre, la predicazione del *sermo* XXI,

3. Sui problemi connessi alla ricostituzione dell'opera omiletica di Massimo, quali sono stati affrontati da A. Mutzenbecher e che sono stati qui brevemente indicati, si veda la *Einleitung* dell'edizione critica, alle pp. XV-LXII. La disamina dell'autenticità massimiana dei sermoni trasmessi nella tradizione manoscritta considerata è stata esposta da MUTZENBECHER A. in *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, in "Sacris Erudiri" 12 (1961) 197-293.

4. Non fornisce alcun contributo alla conoscenza della figura storica di Massimo di Torino la tarda e per molti altri aspetti comunque interessante *Vita sancti Maximi*, che si legge, in forma incompleta, in *Acta Sanctorum* Iunii, t. V, Antverpiae 1709, 50-52.

con cui il vescovo esortò i fedeli ad accogliere nelle loro case i vescovi convenuti.[5]

Inoltre, è probabilmente da interpretare come allusivo di un'origine non torinese di Massimo il cenno, che si legge nell'esordio del *sermo* XXXIII, relativo all'inizio del suo episcopato torinese: *Ben lo sapete, fratelli: dal giorno in cui presi a essere con voi, non ho cessato di ammonirvi con ogni comando del Signore e, in parte esortandovi, in parte rimproverandovi, non ho cessato di rammentarvi i precetti di Dio.*[6]

La documentazione in nostro possesso non ci permette, tuttavia, di indicare da quale area geografica Massimo provenga o in quale ambito ecclesiastico si sia formato, né a quale tradizione ecclesiastica egli guardi come a modello e misura della propria azione pastorale. La predicazione di Massimo mantiene, a questo riguardo, un silenzio assolutamente discreto. È apocrifa, infatti, la produzione omiletica in onore di s. Eusebio di Vercelli che potrebbe avvalorare l'ipotesi di un'origine ecclesiastica vercellese di Massimo.[7] D'altro canto, nei sermoni di Massimo sono assenti riferimenti diretti ed espliciti ad Ambrogio di Milano e alla tradizione ecclesiastica ambrosiana e la stessa liturgia, introdotta da Massimo in Torino, non si lascia ricondurre incondizionatamente alla liturgia milanese.[8] Quanto poi alla celebrazione della

5. Il concilio di Torino, che ebbe per scopo la composizione di dissensi, soprattutto di carattere istituzionale, sorti all'interno delle Chiese della Gallia, fra i quali particolare rilievo ha lo scisma feliciano, non fu presieduto da Massimo, ma verosimilmente da Simpliciano di Milano. I canoni di questo concilio si leggono secondo l'edizione di C. Munier e con la traduzione e il commento di J. Gaudemet in SC 241, Paris 1977, 133-145. Per alcuni sermoni o gruppi di sermoni è possibile individuare un *terminus post quem*; esso può essere costituito, ad es., dalle citazioni, in essi ricorrenti, dell'opera letteraria di Ambrogio e di Girolamo (si veda l'*Index* relativo nell'edizione critica alle pp. 443-445), o dai rinvii e allusioni a decreti imperiali, che talora il vescovo introduce nella sua argomentazione (si vedano alcune indicazioni nella *Einleitung* dell'edizione critica alle pp. XXXIII-XXXIV) o ancora dal richiamo a episodi precisi della Chiesa contemporanea, che Massimo sceglie a tema della propria predicazione (così il richiamo contenuto nel *sermo* CV *extr.* ai martiri dell'Anaunia, uccisi nel maggio del 397). Poiché non è possibile produrre nessuna argomentazione a favore dell'esistenza di un governo episcopale in Torino antecedente a quello di Massimo e, d'altro canto, non esistono ragioni reali per negare che egli sia stato il primo vescovo della città, benché manchino prove positive in proposito, si assume l'episcopato di Massimo come inizio della diocesi torinese.

6. *Sermo* XXXIII,1, ed. cit., p. 128,3-6.

7. Si tratta dei *Sermones* VII e VIII della *collectio*; sul carattere spurio di questa predicazione, cf MUTZENBECHER A., *Bestimmung, o. c.*, 225-228.

8. Nonostante le frequenti citazioni, talora anche letterali, di opere ambrosiane, particolarmente dall'*Expositio Evangelii secundum Lucam* e dall'*Exameron* (cf MUTZENBECHER A., *Bestimmung, o. c.*, 214-216), spesso peraltro rilette alla luce di problematiche estranee, se non anche divergenti, rispetto a quelle originarie ambrosiane, Massimo mostra segni di indipendenza dal modello milanese nella stessa organizzazione liturgica; si veda, ad es., la diversa interpretazione data dai due vescovi al precetto quaresimale del digiuno per quanto concerne la sua sospensione nei giorni di sabato e domenica: cf CALLE-

Roma di Pietro e Paolo, che caratterizza i sermoni pronunciati in occasione del *dies natalis* dei due martiri, essa non può essere letta univocamente come testimonianza dell'adesione di Massimo alla politica ecclesiastica di quella sede episcopale.[9] Tanta resistenza della documentazione in nostro possesso a permettere una plausibile ricostruzione storica del *milieu* d'origine di Massimo e delle tradizioni ecclesiastiche a cui si riconnetterebbe la sua Chiesa è da ascrivere in larga misura al processo stesso di trasmissione attraverso cui ci è pervenuta l'opera omiletica di questo vescovo. La *collectio*, infatti, che, come si è detto, ha conservato la parte quantitativamente più consistente dell'opera omiletica del vescovo di Torino, mostra chiari indizi di fasi di rielaborazione che non sono state di sola matrice torinese e nelle quali, pertanto, possono essere state operate scelte a tutto danno della documentazione di più spiccato interesse per quella specifica realtà ecclesiastica.[10]

Del periodo di governo pastorale di Massimo, soltanto i sermoni pronunciati in occasione del concilio di Torino valgono a denotare con buona precisione una realtà ecclesiastica istituzionale che, al di là dei confini della sua città e del contado ad essa relativo, interferisce con l'operato del vescovo. Anche gli sporadici cenni a temporanei allontanamenti del vescovo dalla sua sede, che qua e là si rinvengono nei sermoni,[11] poiché non forniscono indicazioni sufficientemente esplicite sulla destinazione di tali spostamenti, risultano poco significativi in ordine alla definizione del contesto ecclesiastico, esterno alla diocesi di Torino, con cui Massimo è entrato in relazione. I sermoni di Massimo, che sono stati trasmessi, mostrano un vescovo assorbito esclusivamente dalla cura pastorale della *plebs* a lui affidata.

Massimo di Torino e la sua «*plebs*»

L'opera omiletica di Massimo di Torino, povera di dati «evenemenziali», ci restituisce, di contro, con un'evidenza e una vivacità

WAERT C., *Le carême à Turin au ve siècle d'après S. Maxime*, in ID., *Sacris Erudiri*, Steenbrugge 1940, 517-528; ID., *La quaresima a Milano al tempo di S. Ambrogio*, ibid., 549-560. Lo stesso santorale introdotto da Massimo in Torino, d'altra parte, almeno così come lo conosciamo, non mostra sufficienti caratteristiche per essere ricollegato a quello milanese: cf SOTINEL C., s. v. *Maximus von Turin*, in *Theologische Realenzyklopädie* 22 (Berlin / New York 1992) 305.

9. Cf *Sermones* I; II; IX. Non è probabilmente un sermone celebrativo della festa dei due martiri il *Sermo* CX *extr.* Cf ZANGARA V., *I sermoni di Massimo di Torino nel «dies natalis» dei ss. Pietro e Paolo*, in AA.VV., *Figures du Nouveau Testament chez les Pères* (= Cahiers de «Biblia Patristica» 3), Strasbourg 1991, 107-138.

10. Cf ZANGARA V., *Intorno alla «collectio antiqua» dei sermoni di Massimo di Torino*, in "REAug" 40 (1994) 435-451.

11. Cf *Sermones* XIX,1, ed. cit., p. 71,5-7; LXXIX, ed. cit., p. 327,12-13; LXXXIX, ed. cit., p. 364,2-4.

singolari, la figura del vescovo nell'atto stesso in cui esercita il suo governo episcopale. Dotato di una chiara intelligenza degli obiettivi da raggiungere e di una rara sensibilità per gli umori del suo pubblico, sorretto da un pensiero teologico non ardito, ma saldo e compatto nella sua sobrietà, e da un ricco senso dell'azione liturgica nella vita della Chiesa, fornito, inoltre, di un'indubbia capacità ed efficacia oratoria, Massimo si definisce, attraverso i suoi sermoni, quale rappresentante qualificato dell'episcopato dell'Italia settentrionale nella prima generazione di vescovi non più impegnata immediatamente nel dibattito trinitario apertosi con la crisi ariana. D'altro canto, dati tali caratteri marcatamente pastorali della predicazione di Massimo, essa viene a costituirsi quale documento di interesse rilevante, oltre che per gli elementi che essa fornisce in ordine alla ricostruzione del processo storico attraverso cui il cristianesimo si consolidò istituzionalmente nell'area piemontese, anche per le indicazioni che essa suggerisce in margine a una storia della società e della cultura tardoantica nell'Italia nordoccidentale.

Conformemente al prevalente interesse storico-documentario dell'opera omiletica di Massimo, di cui si è detto, si è rinunciato a un'esposizione sistematica dei contenuti dottrinali della predicazione del vescovo e si sono voluti indicare quei momenti di essa che possano segnare altrettante linee di direzione significative del suo governo pastorale e altrettanti tratti indicativi della realtà storica e sociale in cui egli operò.

La predicazione di Massimo si rivolge spesso in modo specifico a un nucleo socialmente selezionato della comunità cristiana di Torino, costituito dai ricchi proprietari terrieri che avevano i loro fondi nella campagna torinese e casa in città. Una tale scelta di interlocutore appare suggerita dalle esigenze di un governo episcopale che aveva bisogno di assicurarsi una base solida tale da garantire uno svolgimento proficuo all'azione pastorale. Essa determina nel contempo, in larga misura, i modi e i temi della predicazione del vescovo: la paura e le attese, la pietà e le facili defezioni, la filiale sottomissione e l'arroganza di questo gruppo di *fideles* si riflettono con immediatezza nei sermoni di Massimo, che avvertì con lucida intelligenza il problema dell'instabilità religiosa del *grex* a lui affidato e riconobbe nella predicazione un mezzo privilegiato per mantenere e rinsaldare il proprio legame con la sua *plebs*. Per tal modo, mentre ancora urgeva il compito di portare a compimento la cristianizzazione della diocesi, Massimo si sentì anche impegnato a vigilare sulla fedeltà e sull'obbedienza dei suoi stessi *fideles*.

Per estirpare in modo definitivo il contagio idolatrico che ancora allignava nelle campagne, in particolare fra il ceto servile, Massimo fece ricorso alla collaborazione degli stessi proprietari terrieri.[12] I suoi sermoni ci hanno conservato una testimonianza eloquente degli argomenti a cui il vescovo poteva ricorrere per persuadere a questo riguardo il suo uditorio. Nel corso di un'insistita e sapientemente orchestrata predicazione, in cui dimostrò di conoscere e sapere sfruttare le possibilità persuasive dell'*ekphrasis* oratoria, Massimo non si limitò, tuttavia, a suscitare nei suoi ascoltatori l'orrore per quelle forme di culto. Sollecitò, infatti, l'intervento dei *domini* ponendoli di fronte alle responsabilità religiose, e non solo religiose, che un atteggiamento di ignoranza o trascuratezza nei confronti di tali culti avrebbe comportato, e prospettando loro, nel gioco variato delle allusioni e delle esplicite dichiarazioni, le gravi conseguenze di una colpa che poteva essere interpretata in termini di connivenza.[13] Il paganesimo non era, tuttavia, confinato soltanto nelle campagne. Anche all'interno della città, là dove il processo di cristianizzazione poteva apparire un dato acquisito e la presenza stessa del vescovo costituire ragione di più fedele osservanza religiosa, perduravano forme di antiche credenze. Probabilmente tali manifestazioni di devianza religiosa erano episodiche e, di fatto, non indicative di pericolosi ritorni alle pratiche pagane.[14] Massimo, tuttavia, dovette avvertire in esse l'allentarsi di quel rapporto di devozione filiale nel quale era solito riassumere il legame di dipendenza della *plebs* dal suo vescovo. Nei *sermones* XXX e XXXI, pronunciati da Massimo a dura condanna dei riti praticati in città in occasione del verificarsi dell'eclissi di luna, possediamo un esempio a questo riguardo di immediata evidenza: Massimo non esita in questa predicazione a ricorrere allo strumento retorico dell'ironia, a tratti graffiante e amara sino al sarcasmo, per rendere efficace la propria volontà di ristabilire e riaffermare l'obbedienza della *plebs* torinese alla sua guida pastorale.

Ragione di inquietudine era per il vescovo anche il riproporsi in città di focolai di eresia. Se l'episcopato di Massimo si svolge ormai, come si è già accennato, al riparo dai dibattiti trinitari che ancora avevano travagliato i vescovi della precedente generazione, non mancano nei suoi sermoni richiami e inviti a vigilare contro il subdolo insinuarsi

12. Cf LIZZI R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica* (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.), Como 1989, 193-202.

13. Cf *Sermones* CVI *extr.*; XVII *extr.*; CVIII *extr.*

14. Cf DEVOTI D., *Massimo di Torino e il suo pubblico*, in "Augustinianum" 21 (1981) 162-163.

della propaganda ereticale, di cui si individua, pur nella genericità di molta argomentazione massimiana, la consistenza e l'efficacia reali.[15]

Minata dal permanere più o meno latente dell'antica religiosità pagana e dal rinnovarsi sotto molteplici forme dell'eresia, la fedeltà della *plebs* torinese al magistero del vescovo è posta in difficoltà anche dalla propaganda attiva della comunità ebraica residente nella città: l'antigiudaismo che affiora nella predicazione di Massimo, benché riprenda spesso temi e argomenti ormai scontati della polemica antigiudaica, non è, infatti, il deposito di una *querelle* teologico-ecclesiologica, ma riflette in forma immediata precise preoccupazioni pastorali del vescovo di fronte a una presenza religiosa nella città in grado di porsi in termini concorrenziali con la predicazione cristiana.[16]

Oltre a queste ragioni, anche la malignità dei tempi, con cause che, per essere contingenti, non erano per questo meno gravi, doveva intervenire a incrinare la compattezza della comunità cattolica torinese attorno al suo vescovo. Non possiamo stabilire a quale o a quali invasioni barbariche facciano riferimento i sermoni di Massimo.[17] È un fatto, tuttavia, che egli individuò e valutò con nitida intelligenza il pericolo di dispersione che quella nuova e reale paura poteva rappresentare per il suo *grex*: quegli stessi *divites*, a cui si rivolgeva in modo diretto la sua predicazione, all'approssimarsi dei rumori di guerra, si affrettavano a porre in salvo se stessi e i propri beni abbandonando la città.[18]

A fronte di queste molte e diverse forze centrifughe che intaccavano non soltanto l'efficacia dell'azione pastorale del vescovo, ma anche il significato della sua presenza istituzionale nella città, Massimo non disdegnò di adottare nella sua predicazione misure propagandistiche, suggerendo ripetutamente l'immagine di una *plebs* legata in modo personale alla figura del vescovo, padre e maestro,[19] ma soprattutto mantenne salda la fiducia nella forza persuasiva del suo magistero vescovile, che, non assimilabile a quello dello Stato, veicolava esso solo il messaggio di salvezza. Secondo categorie e modelli

15. Cf *Sermones* XLI,5, ed. cit., pp. 166, 89-167,104; LVIII,3, ed. cit., pp. 233, 60-234,77; LXXXVI,3, ed. cit., p. 353, 48-75.

16. Sulla presenza dei Giudei in Torino è esplicito il *Sermo* LXIII,3, ed. cit., p. 267,39-50. Per altri riferimenti alla polemica antigiudaica in Massimo, cf SOTINEL C., s. v. *Maximus von Turin*, *o. c.*, 306-307; ZANGARA V., *I «mandata» divini nella predicazione di Massimo di Torino*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 9/2 (1992) 496-498.

17. Cf MUTZENBECHER A., *Einleitung* dell'edizione critica di Massimo, p. XXXV, nota 1.

18. Cf *Sermones* LXXXI; LXXXII. Cf ZANGARA V., *I «mandata»*, *o. c.*, 513-518.

19. Cf *Sermones* XIX,1, ed. cit., p. 71, 5-27; XXXIII,1, ed. cit., p. 128, 3-22; LXXIX, ed. cit., p. 327, 2-33; LXXX,1, ed. cit., p. 329,2-20.

che derivava, oltre che dalla tradizione giudaico-cristiana, anche dalla cultura della burocrazia imperiale contemporanea, Massimo propose il proprio governo pastorale quale interpretazione e proclamazione di un *corpus* di norme che disciplinavano il comportamento religioso, morale e anche civile dei fedeli.[20] All'interno di tale codice uno spazio tutto particolare dovevano assumere la liturgia e la pratica sacramentale; quest'ultima assegnava al battesimo un rilievo eminente, ma anche poteva assorbire in sé la pratica dell'elemosina in quanto atta a estinguere i peccati.[21] Il vescovo sorresse e rafforzò la funzione coesiva dell'azione liturgica con l'elaborazione di una teologia, ad essa relativa, ricca e a tratti anche originale,[22] che rende la sua predicazione una delle testimonianze più vive e interessanti della liturgia della Chiesa occidentale antica.

NOTA: **Massimo II di Torino**

Secondo quanto attestano le loro relative sottoscrizioni, ai concili di Milano del 451 e di Roma del 465 prese parte anche un vescovo di Torino di nome Massimo.[23] Sulla base di questa documentazione, il Baronio ritenne che il testo tràdito della notizia di Gennadio relativa a Massimo di Torino fosse corrotto e che la precisazione *Honorio et Theodosio iuniore regnantibus* dovesse riguardare, nelle intenzioni del *presbyter* di Marsiglia, non già la morte di Massimo, ma il momento di più splendida attività del vescovo.[24] Per tal modo l'episcopato di Massimo sarebbe stato un episcopato eccezionalmente lungo, protrattosi per più di sessant'anni: dagli ultimi anni del sec. IV a una data successiva al 465. Questa tesi, accreditata dall'autorità stessa del Baronio, trovò conferma nella monumentale edizione critica delle opere di Massimo curata da B. Bruni,[25] il quale raccolse sotto il nome del primo vescovo di Torino anche testi variamente allusivi all'eresia eutichiana.[26]

Il lavoro critico svolto da A. Mutzenbecher per l'individuazione delle opere autentiche di Massimo ha confermato la bontà della lezione tràdita del testo di Gennadio: nel *corpus* dell'opera omiletica ora attribuita al primo vescovo

20. Cf ZANGARA V., *I «mandata»*, o. c., 493-518.
21. Cf FITZGERALD A., *The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan: A Study of Penance and Pardon at the Turn of the Fifth Century*, in "Augustinianum" 27 (1987) 473-475.
22. Cf VISENTIN P., *«Christus ipse est sacramentum» in S. Massimo di Torino*, in AA.VV., *Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro*, II, Roma 1967, 27-51; SÁENZ A., *La celebración de los misterios* [illegible] *los sermones de san Máximo de Turín*, in "Stromata" 25 (1969) 351-411.
23. Cf MANSI, VI, Florentiae 1761, 141-144 (concilio di Milano); VII, Florentiae 1762, 959-968 (concilio di Roma).
24. BARONIO, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 451; 465, t. VIII, Lucae 1741, 72; 269-270.
25. Romae 1784. L'edizione di Bruni è stata ripresa, pressoché integralmente, dal Migne in PL 57, Paris 1862.
26. Così l'*Hom.* XIX (= PL 57,263-264) e il *Sermo* CVII (= PL 57,743-746); Massimo stesso, d'altro canto, avrebbe sottoscritto a Milano nel 451 la condanna dell'eresia eutichiana.

di Torino, sensibilmente ridotta rispetto a quella edita da Bruni, non vi è nessun tratto né dottrinale né storico che non possa essere spiegato alla luce di quanto conosciamo della storia ecclesiastica e non solo ecclesiastica antecedente al 423, mentre nessun tratto rinvia necessariamente a vicende successive a tale data.[27] Accettata la ricostruzione critica di Mutzenbecher, rimane tuttavia la testimonianza delle sottoscrizioni dei concili di Milano e Roma. A questo riguardo, una tradizione storiografica, che ha in Meyranesio il suo primo esponente, aveva formulato, sulla base del testo tràdito di Gennadio, l'ipotesi dell'esistenza di due vescovi, entrambi di nome Massimo, succedutisi nel sec. V sulla cattedra torinese.[28] Recentemente, R. Etaix ha quindi avanzato l'ipotesi e suggerito il progetto della ricostruzione critica di una raccolta omiletica attribuibile a Massimo II:[29] nel caso in cui questa indagine, per la quale R. Etaix stesso ha posto solide basi, venisse svolta e raggiungesse risultati positivi, si recupererebbe alla storia letteraria cristiana di lingua latina un autore altrimenti sconosciuto e si integrerebbero in modo significativo gli scarsi dati in nostro possesso sulla storia ecclesiastica dell'Italia nordoccidentale in epoca tardoantica.

SERMONES

Il brano antologico, che presentiamo, è tratto da una predicazione quaresimale. Ai fedeli, che all'inizio della quaresima avevano udito il vescovo riproporre il comando del Signore al digiuno, alle preghiere e alle veglie per quaranta giorni (*sermo* XXXV), vennero indicati, in un sermone successivo, le esigenze e il significato del precetto del digiuno, che impone al corpo l'astensione dai cibi, affinché la mente possa rendere a Dio un culto più perfetto (*sermo* XXXVI). Di questo secondo sermone riportiamo il duro e talora crudamente realistico rimprovero rivolto ai *domini* che i richiami penitenziali della quaresima non valevano a distogliere dalle intemperanze dei loro costumi: il monito del vescovo si risolve in una chiara rivendicazione dei diritti

27. Cf MUTZENBECHER A., *Einleitung* dell'edizione critica, pp. XXIX-XXXVI.
28. Una chiara presentazione della discussione storiografica intorno alla figura di Massimo II si legge in DELL'ORO F., *Il discorso «In reparatione ecclesiae Mediolanensis» per la solenne dedicazione della «Ecclesia maior» nell'anno 453*, in "Archivio Ambrosiano" 32 (1977) 269-274.
29. Cf ETAIX R., *Trois nouveaux sermons à restituer à la collection du Pseudo-Maxime*, in "Revue Bénédictine" 97 (1987) 37-39. D'altro canto, F. Dell'Oro, nello studio citato alla nota precedente, ha attribuito a Massimo II il sermone *In reparatione ecclesiae Mediolanensis*, che nell'edizione di Bruni compare come *Hom.* XCIV (= PL 57, 469-472). Un quadro sintetico delle proposte di attribuzione a Massimo II di testi omiletici si legge in MACHIELSEN J., *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, I. B (= CChr.SL), Turnhout 1990, 853.

dei servi a un trattamento umano in nome della fratellanza cristiana, rivelando una sensibilità religiosa e umana che avvertiamo moderna.

Sermo XXXVI

2. Ritenete forse, fratelli, che digiuni quel tale che al primo albore non si reca in chiesa e non veglia in preghiera; non ricerca i luoghi santi dei beati martiri, ma, alzatosi, raduna i servi, dispone le reti, fa andare innanzi i cani, percorre boschi e selve? Trascina con sé, dico, i servi che forse avrebbero preferito affrettarsi in chiesa, e accresce per i propri piaceri i peccati altrui, senza sapere che sarà accusato tanto della colpa propria quanto della perdizione dei servi. Dunque, per l'intera giornata si trattiene nella caccia, ora levando grida smodate, ora ingiungendo senza farsi scorgere il silenzio; felice se ha preso qualcosa, irato se ha perduto ciò che non aveva; e si applica con tanto zelo, come se il digiuno fosse stato prescritto perché egli vada a caccia. Ditemi, dunque, fratelli, quale culto di Dio vi sia nell'abbandonarsi a queste sfrenatezze, quale devozione della mente vi possa essere in colui che digiuna non per dedicarsi a Dio e alle preghiere, ma per attendere l'intera giornata, in ozio e libertà, ai propri piaceri! Dunque, fratello, tu che sei di tal fatta, anche se fai ritorno a casa a sera, anche se mangi quando il sole ormai tramonta, puoi credere di aver preso più tardi il cibo, non di avere digiunato per il Signore; non puoi, infatti, pensare di avere fatto la volontà del Signore, mentre attendevi a un tuo piacere. Perché questa è la volontà del Signore: che digiuniamo ugualmente dai cibi e dai peccati; che imponiamo al corpo l'astinenza, perché possiamo maggiormente astenere l'anima dai vizi. Infatti, un corpo esaurito è un freno per l'anima che si dà alle intemperanze. Chiunque digiuna e pecca, infatti, sembra aver lucrato cibo, non salvezza; e, risparmiando, aver riempito di viveri la cantina, non nutrito di virtù la mente.

3. Ma alcuni, immemori dei precetti divini, esercitano sui propri servi e sui propri sottoposti il potere padronale in modo tale che non esitano in questi giorni a farli flagellare, a punirli, a porli in ceppi, e se per caso, giunta l'ora della cena, il servo si è presentato con qualche ritardo, non esitano a straziarlo di frustate e a saziarsi prima del sangue del servo che del piacere del banchetto. Un digiuno siffatto da parte di costoro è un digiuno che vale non a provocare la misericordia di Dio, ma a far emettere grida alla servitù gemente. Ma chi desidera ottenere da Dio misericordia, deve egli stesso per primo essere

misericordioso. È scritto, infatti: *Con la misura con cui misurerete, con la medesima misura sarete misurati.*[1] E – ciò di cui più ci si deve dolere – il padrone cristiano non risparmia in questi giorni il servo cristiano, non prendendo in considerazione il fatto che, pur essendo servo per condizione, è tuttavia fratello per grazia; si è, infatti, rivestito allo stesso modo di Cristo, partecipa ai medesimi sacramenti, ha per padre il medesimo Dio che anche a te è padre. Perché non dovrebbe avere te come fratello? Vi sono, infatti, molti che di ritorno dalla caccia si prendono più cura dei cani che dei servi e li fanno sdraiare e dormire loro accanto, facendo servire loro la razione di cibo giornaliera alla loro presenza, mentre ignorano se i loro servi muoiano di fame, e – ciò che è più grave – se il cibo non è stato loro preparato con cura, per un cane viene ucciso un servo. Potresti vedere, infatti, nelle case di alcuni i cani correre qua e là, lustri e ben pasciuti, gli uomini, invece, avanzare pallidi e vacillanti. Avranno, dunque, mai misericordia dei poveri costoro che nelle loro case non hanno misericordia dei loro servi?

Bibliografia

Cf CPL 220-226; DPAC II, 2176-2179: s. v. (PELLEGRINO M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 542-544 (STUDER B.).

Repertori bibliografici

MACHIELSEN J., *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, I. B, Turnhout 1990, nn. 5683-6082; CERVELLIN L., *Rassegna bibliografica su Massimo di Torino*, in "Salesianum" 54 (1992) 555-565.

Edizioni

PL 57, 221-760; PLS 3, 351-379; MUTZENBECHER A., *Maximi episcopi Taurinensis collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis* (= CChr.SL 23), Turnholti 1962.

Traduzioni

In italiano: GALLESIO F., *S. Massimo di Torino, Sermoni*, s.l. (ma Roma) 1975; PADOVESE L., *San Massimo vescovo. La vita cristiana. Esperienze di comunione con Dio e con i fratelli. Sermoni*, Casale Monferrato 1989; BANTERLE G., *San Massimo di Torino. Sermoni* (= Scrittori dell'area santambrosiana 4), Milano / Roma 1991. In inglese: RAMSEY B., *The Sermons of St. Maximus of Turin* (= ACW 50), New York, N.Y. / Mahwah, N.J. 1989.

1. *Lc* 6,38.

Studi

BENNA C., *San Massimo, Vescovo di Torino*, in "Rivista Diocesana Torinese" 11 (1934) 47-50; 62-67; 102-109; 121-124; 140-145; 185-191; BIFFI I., – RE P., *Dalla predicazione pasquale di san Massimo di Torino: testi e commenti*, in "Ambrosius" 40 (1964) 131-139; BIFFI I., – RE P., *La Cinquantina pasquale nella predicazione di san Massimo*, ibid., 324-333; BIFFI I., *Teologia e spiritualità del «dies beatissimae epyphaniae» in san Massimo*, ibid., 517-544; BIFFI I., *Tempo, temi e spiritualità quaresimale nei sermoni autentici di san Massimo di Torino*, ibid. 41 (1965) 129-158; BIFFI I., *I temi della predicazione natalizia di san Massimo di Torino*, ibid. 42 (1966) 23-47; BONGIOVANNI P., *S. Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico*, Torino 1952; CALLEWAERT C., *Le Carême à Turin au v^e siècle d'après s. Maxime*, in ID., *Sacris Erudiri*, Steenbrugge 1960, 517-528; CERVELLIN L., *Chiesa – popolo di Dio nei sermoni di Massimo di Torino*, in "Salesianum" 55 (1993) 657-662; ID., *«Per scripturae secretum» (Serm. XXXIX,34). L'interpretazione della Scrittura nei sermoni di Massimo di Torino*, in "Salesianum" 54 (1992) 763-773; CHAFFIN C., *Civic Values in Maximus of Turin and His Contemporaries*, in AA.VV., *Forma Futuri*. Studi in onore del Card. Michele Pellegrino, Torino 1975, 1040-1053; CONROY M. C., *Imagery in the «Sermones» of Maximus, Bishop of Turin*, Washington, D.C. 1965; DEVOTI D., *Massimo di Torino e il suo pubblico*, in "Augustinianum" 21 (1981) 153-167; FITZGERALD A., *The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan: A Study of Penance and Pardon at the Turn of the Fifth Century*, in "Augustinianum" 27 (1987) 465-486; HEGGELBACHER O., *Das Gesetz im Dienste des Evangeliums*. Über Bischof Maximus von Turin, Rektoratsrede gehalten anlässlich des 313 Stiftungsfestes der Philosophisch-Theologischen Hochschule, Bamberg Nov. 1960, 2. Auflage; LANGGÄRTNER G., *Die Taufe bei Maximus von Turin*, in *Zeichen des Glaubens*. Studien zu Taufe und Firmung. B. Fischer zum 60. Geburtstag, Einsiedeln 1972, 71-81; LIZZI R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica* (L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.), Como 1989, 171-209; MARIANI PUERARI M., *La fisionomia delle feste e dei tempi liturgici maggiori nella Chiesa torinese durante l'episcopato di San Massimo (IV-V secolo)*, in "Ephemerides Liturgicae" 106 (1992) 205-235 e 381-406; MUTZENBECHER A., *Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis*, in "Sacris Erudiri" 6 (1954) 343-372; EAD., *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis*, ibid. 12 (1961) 197-293; EAD., *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten "Sermones" des Maximus von Turin*, in CROSS F.L. (ed.), *Studia Patristica* V (= TU 80), Berlin 1962, 109-116; OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 290-296; PELLEGRINO M., *Sull'autenticità d'un gruppo di omelie e di sermoni attribuiti a s. Massimo di Torino*, Estratto dagli Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Torino 1955; ID., *Intorno a 24 omelie falsamente attribuite a s. Massimo di Torino*, in ALAND K., – CROSS F.L. (edd.), *Studia Patristica* I (= TU 63), Berlin 1957, 134-141; ID., *La tipologia battesimale in S. Massimo di Torino: l'incontro con la Samaritana e le nozze di Cana*, in "RSLR" 1 (1965) 260-268; ID., *Martiri e martirio in S. Massimo di Torino*, ibid., 17 (1981), 169-192; ROSSETTO G., *La testimonianza liturgica di Massimo I di Torino*, in "Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana" 1 (1970) 158-203; SAENZ A., *La celebración de los misterios en los sermones de san Máximo de Turín*, in "Stromata" 25 (1969) 351-411; ID., s. v. *Maxime de Turin (saint)*, in *DSp* 10 (Paris 1980) 852-856; SAVIO F., *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. Il Piemonte*, Torino 1898, 283-294; SOTINEL C., s. v. *Maximus von Turin*, in *Theologische Realenzyklopädie* 22 (Berlin / New York 1992) 304-307; SOTTOCORNOLA F., *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna*, Cesena 1973, 399-405; SPINELLI L. M., *Maria nei sermoni di San Massimo vescovo di Torino*, Vicenza 1983; VISENTIN P., *«Christus ipse est sacramentum» in S. Massimo di Torino*, in AA.VV., *Miscellanea liturgica in onore di Giacomo Lercaro*, II, Roma 1967, 27-51; ZANGARA V., *I sermoni di Massimo di Torino nel "dies natalis" dei ss. Pietro e Paolo*, in AA.VV., *Figures du Nouveau Testament chez les Pères* (= Cahiers de «Biblia Patristica» 3), Strasbourg 1991, 107-138; EAD., *I "mandata" divini nella predicazione di Massimo di Torino*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 9/2 (1992) 493-518; EAD., *Intorno alla «collectio antiqua» dei sermoni di Massimo di Torino*, in "REAug" 40 (1994) 435-451.

SANT'AGOSTINO D'IPPONA

I. La vita

a) *Le fonti*

Le fonti della vita di Agostino si desumono principalmente dai suoi scritti e da altri contemporanei, in particolare dalla *Vita Augustini*, scritta dall'amico e discepolo Possidio. Informiamo brevemente il lettore di questa duplice fonte.

a.1) Le fonti agostiniane

Degli scritti di Agostino cinque meritano una particolare attenzione biografica:

– I *Dialogi* (l'autobiografia di Agostino della conversione);

– le *Confessioni* (l'autobiografia di Agostino sino all'anno 400);

– le *Ritrattazioni* (la recensione delle sue opere, dell'anno 426/427, a quattro anni dalla morte);

– l'*Epistolario* (recentemente ne sono state trovate altre 29 da Johannes Divjak, edite in CSEL 88, ed. latino-italiana in NBA XXIII/A), che copre praticamente l'intero arco della vita di Agostino dal tempo della sua conversione (la prima Lettera, *Ep.*, 1, è datata fine anno 386);

– i *Discorsi*, in particolare il 355 e il 356 (tenuti ad Ippona nel dicembre del 425), che c'informano dell'attività monastica iniziata in Africa da Agostino dal periodo del suo ritorno in patria (388) all'episcopato (396). Recentemente il prof. François Dolbeau ne ha scoperti altri 26 rinvenuti in un manoscritto della Biblioteca municipale di Magonza (Stadtbibliothek I 9, circa 1470-1475, si riferiscono alla vita di Agostino degli anni 395-410).

a.2) Le fonti non-agostiniane

La *Vita Augustini* fu scritta da Possidio, tra il 431-439, utilizzando ricordi personali e scritti contenuti nella biblioteca di Ippona (*ivi* 28,11,14).

b) *La vita di Agostino divisa in sei periodi*

La vita di Agostino viene generalmente suddivisa nei sei periodi

che ne segnarono l'evoluzione intellettuale e spirituale nonché l'attività:

b.1) Tagaste (354-374)

Aurelio Agostino nacque nel 354 e visse la sua adolescenza a Tagaste (l'odierna Souk-Ahkras in Algeria), nella Numidia dell'Africa proconsolare.[1] Ivi insegnò anche grammatica (gli studi primari) subito dopo aver terminato a Cartagine gli studi di retorica.

Nato in una terra, dove «il nascere e il morire» abbondavano,[2] da Patrizio, di professione "curiale" cioè esattore delle tasse e di religione pagana, e dalla cristiana Monica, dopo gli studi primari compì il suo *curriculum* prima nella vicina Madauros (la patria di Apuleio, a circa 20 km. da Tagaste) e poi a Cartagine, grazie all'aiuto economico del compaesano Romaniano che, più tardi, lo aiuterà anche a Milano quando venne raggiunto colà da Monica, la sorella Perpetua e il fratello Navigio.

b.2) Cartagine (375-383)

Agostino a Cartagine fu prima studente e poi docente di retorica (*Conf.*, 2,3,5 e 5,7,13; 6,7,11). La grande metropoli dell'Africa romana gli diede una compagna di cui non ci è rimasto il nome; un figlio che nel giorno del battesimo (la notte di Pasqua del 387) chiamerà Adeodato (donato da Dio); molti amici tra i quali i manichei che, all'età di 19 anni, lo coinvolsero nel loro movimento. Nelle *Confessioni* Agostino giudicherà Cartagine una città corrotta (3,1,1) e amante del frivolo (6,7,11), tuttavia se la porterà sempre nel cuore.

b.3) Il periodo italiano (5 anni, 384-388)

I cinque anni passati in Italia cambiarono la vita del giovane africano. Nell'anno 384 Aurelio cercò Roma in vista di maggiori guadagni, più notorietà, una più viva e disciplinata partecipazione delle nuove generazioni al mondo della scuola (*Conf.*, 5,8,14). A Roma lo aveva già preceduto l'amico Alipio (6,8,13). Giunto nella già capitale dell'Impero iniziò ad insegnare retorica (5,12,22), continuò il suo rapporto con i manichei (5,10,18), e venne a conoscenza della conversione al cristianesimo del noto retore Mario Vittorino (8,2,4-5). Qui egli venne aiutato dai manichei e dal prefetto Simmaco per ottenere

1. Nel *De beata vita*, 1-5 Agostino parla del suo compleanno festeggiato a Cassiciaco nel 386. Probabilmente il suo nome era Aurelio, con il battesimo prese quello di Agostino e non utilizzò più quello di famiglia, cioè Aurelio.

2. *Sermo*, 229/E, 1 [Guelf. 9] (= NBA XXXII/1): *il nascere e il morire, cose che abbondano nella nostra regione*; vedi anche *Sermo*, 229/H; *Sermo*, 233,4.

l'insegnamento di retorica a Milano (5,13,23), che raggiunse a spese dell'erario.

Milano era allora capitale dell'impero di Occidente e crocevia delle culture tra Occidente ed Oriente. Agostino vi rimase dall'estate del 384 al 386. Lo raggiunsero colà la madre (6,1,1), gli amici Alipio (6,10,16) e Nebridio (6,10,17). A Milano Agostino conobbe la definitiva crisi dell'educazione manichea già iniziata a Roma; il superamento dell'agnosticismo; la conversione al cristianesimo della Chiesa cattolica, maturata nel semestre trascorso a Cassiciaco nella villa di Verecondo (l'attuale Cassago di Brianza). Adducendo motivi di salute abbandonò l'insegnamento (9,2,4 e 4,7). Fece ritorno a Milano solo per iscriversi tra i battezzandi della prossima Pasqua e ricevere il battesimo dal vescovo Ambrogio nella grande veglia pasquale del 24 aprile del 387 (9,6,14) per poi far ritorno in Africa al suo paese natio (9,8,17).

Si fermò un anno ad Ostia in attesa di potersi imbarcare. In quel frattempo morì sua madre Monica (9,11-12: l'unica volta che Agostino la indica per nome). Era l'anno 388, Agostino aveva 33 anni quando abbandonò l'Italia.

Il soggiorno italiano gli aveva cambiato la vita. La sua voglia di imparare e di sapere lo aveva portato prima a Cartagine, quindi a Roma e a Milano, cioè nelle tre grandi metropoli dell'Occidente del secolo IV, conseguendo la docenza in retorica. Le tre grandi città, dotate del fascino proprio delle grandi metropoli, segnarono spiritualmente il giovane provinciale della Numidia, immergendolo in un dibattito interiore di tali proporzioni da farne un paradigma dell'uomo occidentale. Il suo dialogo interiore fu filtrato dal Cristo e dalla voce di sua madre, in gioventù – quando era sempre lontano dalla famiglia – come in età avanzata e, a livelli tanto profondi, che ancora commuovono il lettore di Agostino.[3]

b.4) Il ritorno a Tagaste (388-391)

Il periodo del suo soggiorno a Tagaste di ritorno dall'Italia va dal 388 sino alla sua elezione a presbitero della Chiesa d'Ippona (391). Là egli vive la sua prima esperienza cristiana a guisa di monaco con

3. Di Cristo dice nelle *Conf.*, 10,43,69: *Senza di Lui io mi dispererei*. Nell'anno 421, a circa 10 anni dalla morte, scrivendo il libro *La cura dei morti*, ricordava sua madre: *Se le anime dei morti si interessassero degli affari di questo mondo, e ci parlassero quando li vediamo in sogno, la mia santa madre, per non nominare gli altri, non mi abbandonerebbe una sola notte; lei, che mi ha seguito per terra e per mare, per vivere sempre con me. Mi riesce impossibile credere che la sua felicità l'abbia resa tanto crudele, al punto di non consolare nella sua tristezza e nella sua angoscia questo figlio che era il suo solo amore e che lei non ha mai potuto sopportare di vedere mesto* (*La cura dei morti* 16).

alcuni amici (Alipio ed Evodio) e il figlio Adeodato, dedicandosi allo studio delle sacre Scritture e inserendosi, nel medesimo tempo, più attivamente nella Chiesa africana (POSSIDIO, *Vita Aug.*, 3,1-2). L'elemento nuovo che, in questo tempo, s'immise nel tessuto della sua esperienza di cristiano, fu l'abbozzo di una vita vissuta in casa come in un monastero, realizzata nella sua casa paterna. Staccati dalle preoccupazioni della carriera professionale e di una famiglia, quelli che vivevano sotto un comune tetto si dedicarono, sulla base delle sacre Scritture, alla ricerca di Dio portata avanti assieme. Si trattò dell'inizio di un processo che poi gradatamente maturò sino a dare una dimensione ecclesiale ai monasteri di Agostino.

b.5) Presbitero della Chiesa d'Ippona (391-396)

Nel 391 Agostino venne chiamato dal vescovo d'Ippona Valerio a svolgere la mansione di presbitero.[4] La nuova situazione incise profondamente nel suo dialogo con la vita, facendo maturare in lui soprattutto la stima per i valori cristiani della gente comune. Da una vita infatti di ricerca di Dio o della Sapienza, iniziata con amici nella casa paterna di Tagaste, Agostino con la chiamata al presbiterato passò a percepire l'importanza della dimensione ecclesiale di tale ricerca. In concreto egli intravvide: 1. la necessità di una formazione morale e teologica per il ministero presbiterale; 2. il valore dell'*Ecclesía* e il bene della sua pace (l'unità dei credenti) per assolvere la sua missione nel mondo degli uomini; 3. l'importanza della Bibbia quale libro comune del presbitero come dell'intera *Ecclesía*.

Agostino misurò tali acquisizioni nella stessa Chiesa africana, divisa allora in due gruppi e da circa un secolo (dal 311), tra cattolici e donatisti. Nel tentativo (riuscito) di riappacificare la Chiesa africana fece leva su due orientamenti che diverranno poi comuni ad ogni ecumenismo: *a)* riguardo al passato sofferto dalle due parti (donatista e cattolica), rinunciare a rimproverarsi, data l'inutilità di tale atteggiamento per la causa dell'unione; *b)* trattandosi di una questione religiosa essa va affrontata sulla base delle sacre Scritture e della fiducia nella capacità della ragione, sottraendola ai possibili condizionamenti esterni sia manifesti che velati.

b.6) Vescovo della Chiesa d'Ippona (396-430)

Agostino fu vescovo per ben 35 anni, iniziando tra il 395/396, data della sua ordinazione,[5] come ausiliare e dal 397 (data di morte

4. Cf *Ep.*, 21; *Sermo*, 355,2; POSSIDIO, *Vita Aug.*, 4-5.
5. Sull'analisi dei testi circa la data della sua ordinazione, da porsi tra il 395 e 396: cf PERLER O., *Les voyages de St. Augustin*, Paris 1969, 164-178.

del vescovo Valerio) a pieno titolo. Egli lasciò allora il suo monastero di laici «i servi di Dio» che aveva fatto costruire ad Ippona, per avere la possibilità di offrire una maggiore ospitalità soprattutto a vescovi di passaggio per Ippona, e si portò nell'episcopio che trasformò in un monastero di chierici.[6]

Agli anni dopo il 396 appartiene la maggiore attività di Agostino sia di ministero che di scrittore. A tale periodo appartengono tra l'altro le sue famose *Confessioni*.

II. Gli scritti

Gli scritti di Agostino furono legati alla sua conversione, al ministero della sua elezione a presbitero e vescovo della Chiesa d'Ippona, a particolari questioni da lui approfondite. Dividiamo perciò la sua opera in tre blocchi principali. Indicate le fonti letterarie che ce ne danno notizia, dopo di aver dato brevi indicazioni su Agostino scrittore latino e cristiano, contestuiamo i suoi scritti principali dandone, a conclusione, l'elenco completo.

Per le opere dubbie a lui attribuite, si può consultare tra l'altro quanto Agostino Trapè raccolse nella *Patrologia* in continuazione del Quasten (III, *I Padri latini*, Casale Monferrato 1978, 379-382).

a) *Le fonti letterarie*

Le fonti letterarie degli scritti agostiniani sono due: Le *Retractationes* di Agostino e l'*Indiculum* di Possidio.

a.1) – Agostino scrisse le *Retractationes* delle sue opere negli anni 426-427, dividendo la sua produzione letteraria in tre parti, secondo il genere letterario utilizzato e cioè in libri, lettere, trattati. Le recensì in ordine cronologico per consentire al lettore di poterlo seguire nei suoi progressi di comprensione della fede cristiana (*Retr.*, prol. 1). L'opera rimase incompiuta a motivo della mancanza di tempo, riuscendo tuttavia a farlo per i libri, 232 suddivisi in 93 opere. Le *Retractationes* sono anche molto importanti per il fatto di costituire una particolare chiave interpretativa dell'intera opera agostiniana.

a.2) – Possidio, nella *Vita Augustini* aggiunse un elenco delle opere dell'Ipponate, desumendolo certamente dalla biblioteca d'Ippona

6. *Sermo*, 355,2. Fu questo l'inizio della sua idea di far vivere i presbiteri in vita comune. I canonici regolari di s. Agostino, si appelleranno, nel Medioevo, a tale eredità.

(*Retr.*, 2,41), il famoso *Indiculum* che registra 1030 opere, tralasciando – come egli stesso nota – *quelle già non più numerate nella biblioteca ipponense.*

b) Agostino scrittore

Agostino appartiene agli autori della tarda latinità. Egli rimane, a giudizio dei critici, uno tra i più grandi di quel periodo sia per la robustezza del pensiero che addomesticò in forme letterarie adatte a tutti, che per la capacità di utilizzare i vari stili oratori, in particolare la dialettica. Come autore cristiano Agostino coltivò la preferenza del contenuto sulla forma anche a discapito di quest'ultima: *Si deve considerare il contenuto al di sopra delle parole come l'anima al di sopra del corpo* (scriveva al diacono Deogratias, *De catechizandis rudibus*, 9,13). Col passare degli anni egli, nello scrivere, s'ispirò sempre più alla Bibbia e agli autori cristiani contribuendo, in modo rilevante, al patrimonio linguistico del latino cristiano. Si scusava perciò della *vanità della consuetudine delle lettere secolari* (*Retr.*, prol. 3), che aveva utilizzato nelle opere più giovanili.

Il modo degli scritti agostiniani è quello dello scrivere del suo tempo, con l'aggiunta del suo modo peculiare di proporre il pensiero e di approfondire la ricerca. Lui stesso suggerisce al lettore di leggere anzitutto cronologicamente la sua opera, per poter cogliere il suo progresso dottrinale: *come scrivendo avessi fatto progressi* ha lasciato scritto nelle *Ritrattazioni.*[7] L'uso dei suoi criteri di approfondimento, da lui intuiti e rispettati, nelle sue opere non vengono sempre espressamente dichiarati, vanno tuttavia tenuti presenti dato che essi, toccando metodologicamente il modo dell'impostazione dei suoi scritti, ne influenzarono lo sviluppo del pensiero.

c) Gli scritti legati alla conversione

Appartengono a questo blocco principalmente i *Dialogi* di Cassiciaco e le *Confessioni.*

c/1) I Dialogi

Nei *Dialogi* di Cassiciaco, scritti tra il novembre del 386 al marzo del 387, l'*iter* interiore di Agostino venne segnato da momenti che poi divennero fondanti per la sua vita di uomo e di cristiano. Anzi-

7. *Retr.*, prol. 1. Questo pensiero lo aveva già ribadito nell'*Ep.*, 143,2, dove si pone *tra coloro che scrivono progredendo e progrediscono scrivendo.*

tutto si ebbe in lui il superamento dello scetticismo nella ricerca della verità, il recupero della *prima quaerendi libertas* (*Contra academicos libri* 3). In secondo luogo recepì il primato di Dio per l'uomo. Intravvide infatti Dio quale bene dell'uomo, Colui che ne costituisce la sua felicità essendo Lui la radice e il fine di ogni desiderio del suo essere (*De beata vita liber* 1). In terzo luogo iniziò ad entrare nel problema della storia con tutte le sue contraddizioni nascoste o apparenti o reali, risultato comunque dell'opera dell'uomo e della Provvidenza divina che guida la storia umana (*De ordine libri* 2). Sarà poi la *De civitate Dei*, l'opera più ampia di Agostino sull'argomento. In questo periodo il giovane retore affronta ancora la questione della possibilità reale della ricerca di Dio (*Soliloquiorum libri* 2; *De immortalitate animae*, appunti questi ultimi redatti a Milano prima del battesimo). Nei *Soliloqui* la ricerca di Dio è tentata attraverso la strada dell'ascesi (primo libro), e poi della ragione (secondo libro). La possibilità a monte di tale ricerca si ha nell'anima immortale dell'essere umano (*De immortalitate animae*).

c/2) Le Confessioni

Le *Confessioni* si presentano come un'autobiografia di Agostino sino all'anno 400, quando terminò l'opera da lui iniziata dopo la morte di Ambrogio, avvenuta il 4 aprile del 397.

Esse vennero scritte in 13 libri, divisi da Agostino stesso in due modi possibili: – uno desumendolo dalle stesse *Confessioni* (10,4,6 e 10,3,4): libri 1-9 l'Agostino narrato (*qualis fuerim*), e 10-13 l'Agostino attuale (*qualis sim*); – un altro (libri 1-10 e 11-13) dalle *Retractationes* (2,6,1: *Dal primo libro al decimo esse parlano di me; negli altri tre delle sacre Scritture*) e da alcuni, in particolare P. Courcelle, in 1-9 e 11-13 con l'aggiunta del libro decimo, scritto per Paolino di Nola. Questi aveva chiesto notizie di Agostino ad Alipio (*Ep.*, 24) che, a sua volta, aveva girato la domanda allo stesso Agostino (*Ep.*, 27 indirizzata da Agostino a Paolino; vedi anche *Ep.*, 24).[8]

d) Gli scritti di Agostino presbitero e vescovo: anni 391-430

Gli scritti di Agostino dopo la sua elezione a presbitero (391) e in particolare a quella di vescovo della Chiesa d'Ippona (395/396)

8. COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, Paris 1968², 559-607. Per l'insieme delle questioni rimandiamo a TRAPÈ A., *Introduzione* a *S. Agostino. Le Confessioni* (= NBA 1), Roma 1975, IX-CXLIII; GROSSI V., *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in ZUMKELLER A. (ed.), *Signum Pietatis.* Festgabe Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geburstag, Würzburg 1989, 91-103; FONTAINE J, *Introduzione generale* a *S. Agostino. Confessioni*, [edizioni Mondadori], Milano 1992, IX-CXXXIV.

furono legati soprattutto al suo ministero. Di esso conserviamo blocchi di scritti in relazione: alle più che vivaci controversie che investirono il cristianesimo latino della seconda metà del secolo IV e del primo ventennio del secolo V, in particolare manichea, donatista e pelagiana; alla sua attività liturgica e di pastore o esegeta delle Scritture; ad interventi personali di fronte ai grandi problemi del suo tempo.

d/1) Scritti in relazione alle controversie

Tre grosse controversie teologiche impegnarono in modo particolare Agostino nella sua vita, in ordine cronologico: la questione manichea, di natura soprattutto metafisica sul problema dell'origine del male; la questione donatista, di natura sacramentario-ecclesiologica; la questione pelagiana, di natura antropologica.

d/1.a) La questione manichea («unde malum»)

La questione manichea interessò al tempo di Agostino un non indifferente gruppo di cristiani. I manichei, divisi in due classi, uditori e eletti (Agostino fu ammesso tra gli uditori), articolavano la comprensione del cristianesimo sul dualismo bene-male, luce-tenebre presente ovunque, soprattutto nel mondo del sensibile. Agli adepti essi proponevano un'ascesi di liberazione progressiva dal dominio del male e delle tenebre. I manichei, essendo di mentalità dualistico-fatalistica, non davano molto credito alla libertà umana, da loro pensata solo come teatro della lotta eterna tra il bene e il male e quindi priva di reale responsabilità. Si trattava di una precomprensione che guidava la lettura manichea delle sacre Scritture e il modo di pensare la prassi cristiana. Ciò spiega la produzione letteraria agostiniana di opere: – esegetiche (*De genesi adversus manichaeos libri* 2, a. 389; *De genesi ad litteram liber imperfectus*, a. 393); – etiche (*De libero arbitrio*, a. 387-395; *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, a. 388; *Contra Faustum manichaeum libri* 33, a. 397-398); – sul dualismo manicheo (*De duabus animabus liber* 1, a. 392; *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti liber* 1, a. 397; *De natura boni liber* 1, a. 399).

d/1.b) La questione donatista (quale Chiesa è la Cattolica)

La questione donatista fu nel secolo IV e nel primo ventennio del secolo V un fenomeno religioso-sociale che investì tutte le comunità cristiane dell'Africa del nord. La controversia, principalmente di natura ecclesiologico-sacramentaria, occupò attivamente Agostino per un buon ventennio, dall'inizio del suo presbiterato (391) al 411 (data della Conferenza di Cartagine che giuridicamente pose fine al dissidio). I valori in gioco erano la comprensione di Chiesa di Gesù Cristo e la natura

della sua appartenenza («quale la Cattolica?», era la domanda abituale); il modo di pensare la santità dei suoi componenti; l'accettazione della convivenza o meno, nella Chiesa del tempo della storia, dei buoni cristiani con quelli giudicati non buoni; l'unità della Chiesa sul piano della comunione sacramentale e della carità quotidiana, oltre di quella comune accettata sulla base di una medesima Rivelazione, dei medesimi principi etici, della comune prassi liturgica e ascetica.

Le tensioni ecclesiali in Africa tra donatisti e cattolici ebbero anche un loro risvolto sociale, che spesso si traducevano in conflitti violenti sino a spargimento di sangue. Agostino stesso sfuggì a vari attentati.

Sull'unità della Chiesa, ancorata fondamentalmente a Gesù Cristo e non alla santità morale del singolo credente (la posizione privilegiata dai donatisti), Agostino scrisse non poco, contribuendo enormemente allo sviluppo della dottrina ecclesiologico-sacramentaria e ai fondamenti teologici della prassi ecumenica. Egli spostò l'asse della sacramentaria dalla pneumatologia alla cristologia.

Tra i suoi scritti principali ricordiamo: *Contra epistulam Parmeniani libri* 3; *De baptismo libri* 7; *Contra litteras Petiliani libri* 3; *De correptione donatistarum* (= *Ep.*, 185).

d/1.c) La questione pelagiana (natura - grazia - libertà)

La questione pelagiana, rivelatasi pubblicamente in Africa nell'anno 411 in occasione della condanna di Celestio (con Pelagio e Giuliano di Eclano uno dei tre grandi nomi del pelagianesimo) da parte del clero cartaginese, segnò Agostino per tutto il resto della vita. Lo tenne infatti impegnato dalla condanna di Celestio (Cartagine 411) alla condanna del movimento pelagiano (Concilio di Cartagine 418); e poi, in polemica con Giuliano di Eclano, dall'*Epistula tractoria* di Zosimo (luglio 418) al giorno della sua morte (30 agosto del 430).

Contro Pelagio il *De peccatorum meritis et remissione deque baptismo parvulorum* (del 411/412) di Agostino fu la prima opera antipelagiana dichiarata; il *De spiritu et littera* (a. 412) e *De natura et gratia* (a. 415) i suoi scritti più articolati.

In polemica con Giuliano di Eclano, sulla comprensione della natura umana e il peccato originale, scrisse più tardi *Contra duas epistulas pelagianorum* (a. 420); *De nuptiis et concupiscentia* (a. 419-420) (sulla bontà del matrimonio nonostante la concupiscenza disordinata e il peccato originale); *Contra Iulianum* in sei libri (a. 421); *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum*, in risposta ad otto libri di Giuliano (Agostino giunse a confutarne i primi sei, poi morì). Giuliano ed Agostino ritenevano ambedue di conoscere la natura profonda della sensibilità del corpo umano. Il primo ne magnifica tutto il bene

possibile; il secondo ne vede il bene in quanto anch'essa frutto della creazione di Dio, ma ne evidenzia anche un vizio atavico ch'egli chiama «concupiscenza». Un termine che nell'Ipponate si arricchisce di tutta una semantica particolare: è *cupiditas*, in senso generico di *libido possidendi*; è *concupiscentia*, buona o cattiva a seconda del suo oggetto, per cui c'è la concupiscenza buona come quella dello spirito (*Gal* 5,17b), della sapienza (*Sap* 6,21 in *Nupt. Conc.*, 2,23 e 52; *Contra Iulianum*, 4,17; *Civ. Dei*, 14,7), del bene che è Dio (*Contra duas epistulas pelagianorum*, 2,17 e 21). Questa sarebbe la *naturalis concupiscentia* che desidera la felicità (*Opus Imperfectum contra Iulianum*, 4,67). Poi Agostino parla anche della «concupiscenza della carne». Questa non è riducibile al solo aspetto sessuale perché essa è esperita sia a livello sensibile che a livello della mente, e lotta contro lo spirito appetendo non Dio ma se stessa (*ivi*, 4,28; 4,69; 6,9).

L'opposizione di Agostino alla concupiscenza sessuale non è in sé ma in relazione all'opposizione di quest'ultima al bene della mente (*Contra Iulianum*, 4,72), una questione che negli animali non si pone mancando essi del bene della ragione (*Op. imp.*, 4,58). È un vizio per Agostino, annidato nello spirito, o una cupidigia dell'anima che va distinta dalle qualità del corpo.

La questione pelagiana si presentò in Africa come una contestazione al battesimo dei bambini, in realtà essa era una comprensione del cristianesimo in chiave della libertà umana, considerata autonoma sia come capacità di desiderio che di realizzazione. La libertà si commisurava per Pelagio solo in relazione al suo volere, tanto da poter giungere in un uomo anche alla possibilità reale di non poter mai peccare (l'*impeccantia*). L'uomo venne pensato da lui talmente costituito nella sua entità autonoma, che sta sempre di fronte a..., anche a Dio. Le conseguenze di tale impostazione si tradussero nel negare un peccato originale ereditario, nel ricevere il battesimo per tale motivo, nel pensare la grazia di Dio solo un aiuto esterno vale a dire nei termini di conoscenza dei propri obblighi. In quest'ultima accezione venne compresa anche tutta la sacra Scrittura, cioè nella categoria di Legge rivelata da doversi osservare dall'uomo cui è stata rivolta.

Agostino, appoggiandosi soprattutto sui testi paolini della *1 Cor* 1,17 (*ne evacuetur crux Christi*), *Gal* 2,21 (*si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est*) e *1 Cor* 4,7 (*Quid autem habes quod non accepistis? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?*) rilevò come la chiave di lettura del cristianesimo sia la necessità universale della redenzione di Cristo, nella cui ottica vanno compresi il peccato originale, l'azione dei riti della Chiesa, e anche il ruolo della libertà umana. Egli si espresse così: *Al di fuori di questa via (Cristo), che non è mai*

mancata al genere umano... nessuno fu mai liberato, nessuno viene liberato, nessuno sarà liberato (*Civ. Dei*, 10,32,2). Agostino lesse il primato di Cristo nei riguardi dell'uomo, sia come possibilità unica di immettere la creatura umana nel circuito della vita divina, sia come necessità di poter sanare la natura umana ferita dal peccato originale (la liberazione dall'*ignorantia* e dalla *difficultas* = concupiscenza e, nella fase finale della redenzione, dalla mortalità del corpo). Se Pelagio e Giuliano facevano leva sulla facoltà decisione dell'uomo (la libertà), Agostino si preoccupava della radice della libertà, la volontà la quale, sanata dalla grazia, rende possibile al libero arbitrio (la facoltà decisionale) di tradursi in libertà (l'effetto conseguito alla decisione presa).

Se la questione pelagiana si polarizzò sulle reali possibilità della libertà umana, dopo la condanna del pelagianesimo essa si tradusse in questione antropologica, vale a dire sulla comprensione stessa dell'uomo. Agostino lo pensò rapportato a Dio nel suo essere essenziale esprimendolo nelle categorie del rapporto esistente tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo. La grazia, secondo Agostino, è nel rapporto di *auxilium* della volontà umana e quindi possibilità di libertà e non un suo annullamento o discapito. Dio e l'uomo cioè non sono, come pensava l'ottica pelagiana, l'uno di fronte all'altro, gelosi della loro rispettiva volontà di potenza, ma due amici che si cercano e si aiutano nella dimensione della *dilectio*. Le due opere, che segnarono questo passaggio, furono *De gratia et libero arbitrio* e *De correptione et gratia* indirizzate ai monaci di Adrumeto negli anni 426-427.

Questa questione ne fece nascere un'altra, che prese piede soprattutto negli ambienti della Gallia, quella del rapporto tra la libertà dell'uomo e la vita eterna. Ci si chiedeva se quest'ultima sia opera della buona condotta dell'uomo oppure sia dono della grazia. La questione si polarizzò, già Agostino vivente e soprattutto dopo la sua morte, sulla nozione di «predestinazione». Gli scritti in merito dell'Ipponate furono *De praedestinatione sanctorum* (a. 448) e *De dono perseverantiae* (a. 428) indirizzate ai monaci di Marsiglia.[9] Agostino relazionò la nozione di «predestinazione» all'effetto della grazia divina che fa raggiungere all'uomo la vita eterna; gli altri a Dio quale soggetto che dà

9. Agostino utilizza il termine «predestinazione» nel significato di raggiungimento della vita eterna, quale effetto possibile solo alla grazia di Dio; gli altri nel significato di «predestinazionismo», cioè considerano la vita eterna non dall'effetto ma dal soggetto che la produce, in questo caso della volontà divina che predestinerebbe a sua volontà alcuni alla vita eterna, altri alla morte eterna. Questo spostamento della questione dall'effetto al soggetto operante fu comune a tutti i «predestinazionisti» e, nel tempo della Riforma, venne pubblicizzato da Calvino che naturalmente l'attribuì anche lui a s. Agostino.

o meno la grazia: una predestinazione discriminante gli uomini (in tal senso si volle e si vuole da alcuni interpretare la dottrina agostiniana della grazia).

d/2) Scritti in relazione al ministero pastorale

Gli scritti di Agostino nati dal suo ministero di presbitero e di vescovo furono di varia natura. A quel tempo incombevano ad un vescovo tre obblighi che ne segnavano il ministero: la presidenza eucaristica, la predicazione, la riconciliazione. Della predicazione di Agostino vanno ricordati in particolare:

– Il Commento a Giovanni (*Tractatus in Ioannem*) sia del Vangelo (124 *tractatus*), che della prima Lettera (10 *tractatus*), raccoglie omelie in parte pronunciate in parte dettate negli anni 406 a dopo il 418 (secondo la datazione di A. M. Bonnardière). Esse contengono in maggior parte la teologia ecclesiologico-sacramentaria di Agostino. Importante l'omelia 124 del Vangelo di Giovanni che ci dà uno degli ultimi schemi ecclesiologici di Agostino, incentrato sul binomio croce-Chiesa.

– Il Commento all'intero salterio (*Enarrationes in psalmum* o *in psalmos*), opera teologico-spirituale fondata sul mistero dell'unità di Cristo con la Chiesa, il *Christus totus*. Nella preghiera dei Salmi si ode insieme, per l'Ipponate, la voce orante di Cristo, della Chiesa e dei singoli fedeli.

– I Discorsi (*Sermones*, oltre 500) raccolgono circa quarant'anni di predicazione di Agostino. I Maurini li suddivisero in quattro classi: Scrittura, tempi liturgici, i Santi, argomenti vari; l'edizione di Armand-Benjamin Caillau (1794-1850, precursore di Migne e quasi contemporaneo) iniziata nel 1826 con l'idea di offrire testi patristici in 200 volumi, si fermò al vol. 133 quando Migne diede inizio alla sua Patrologia, offre l'edizione integrale di Agostino assieme a quella del Crisostomo (voll. 70-95, Paris 1834-1843). Aiutato da Saint'Yves aggiunse all'edizione maurina dei sermoni inediti e altri scritti mancanti nell'edizione maurina, di cui alcuni hanno trovato posto nella PLS (2,417-443 autentici, 900-1123 non autentici); *Sermones post maurinos* (ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1931), 138 discorsi suddivisi nelle quattro classi dei maurini; 26 nuovi *Sermones* del Codex di Mainz – Stadtbibliotek I 9 (ed. F. Dolbeau, in preparazione).

d/3) Scritti di particolare ambito storico e teologico

Di essi ricordiamo particolarmente:

– l'*Epistolario* (circa cinquant'anni di storia personale, ecclesiale e civile: dalla fine del sec. IV al primo trentennio del secolo V), anch'esso

come i *Sermones*, diviso dai Maurini in quattro settori: *Epp.*, 1-30 (dalla conversione alla consacrazione episcopale); *Epp.*, 31-123 (dall'episcopato alla *Conlatio Carthaginensis* del 411); *Epp.*, 124-231 (dal 411 al 430); *Epp.*, 232-270 (di datazione incerta); le 29 *Epp.*, scoperte da Johannes Divjak (= CSEL 88, Wien 1981; BA 46/B; NBA XXIII/A).

– Il *De civitate Dei* in 22 libri, composti dal 413 al 426 e pubblicati ad intervalli, sulla storia temporale e destinativa dell'umanità. Agostino la vede riassunta in due città fondate su due amori, quello di Dio o quello di se stessi. La città che si costruisce sull'amore di Dio è la Città di Dio destinata a vivere eternamente; la città costruita sull'amore di se stessi è destinata a perire. Nel tempo della storia esse vivono l'una nell'altra in una continua possibile reciproca migrazione e perciò non sono discernibili e quindi soggette a poter essere separate, lo saranno solo alla fine del tempo. Il tema centrale della Città di Dio è quindi relativo a due città che nascono da due amori diversi (*Due amori danno origine a due città: la città terrena il cui amore di sé giunge sino al disprezzo di Dio; la città celeste il cui amore di Dio giunge sino al disprezzo di sé*) (libri 11-14). Le due città hanno un comune vissuto storico durante il quale esse si sviluppano (libri 15-18). Una introduzione in dieci libri (i primi 5 sugli dèi pagani che non assicurano la fortuna nel mondo presente; gli altri 5 sugli dèi che non assicurano la felicità nel mondo futuro) precede il tema principale; una conclusione in quattro libri ci dà poi l'epilogo delle due città (libri 19-22). Alla fine esse si manifesteranno per quello che sono, dividendosi per sempre.

– Il *De genesi ad litteram*, il commento ai primi capitoli della *Genesi* (propriamente i primi 11 libri, il 12 tratta del paradiso) tentato da Agostino per la quarta volta, che arriva al c. 3,24 (*Retr.*, 2,24). Opera esegetica di grande valore antropologico.

– Il *De Trinitate*. In quest'opera Agostino propose la dottrina della categoria delle relazioni per parlare del mistero trinitario; la proprietà personale dello Spirito santo come «amore», peso, dono, comunione, a differenza del Verbo che è immagine; il rapporto tra il mistero trinitario e la vita di grazia basato sull'essere dell'uomo formato a somiglianza trinitaria, in particolare nella sua parte spirituale. Egli sintetizzò tale rapporto in alcune trilogie diventate patrimonio comune, quali *mens – notitia – amor*, *memoria – intelligentia – voluntas*, ecc.).

Verso gli ultimi anni del suo episcopato Agostino, mentre ultimava alcuni dei suoi scritti più prestigiosi quali il *De doctrina christiana* e il *De civitate Dei*, scriveva ancora tra l'altro le *Retractationes*, il primo libro *De haeresibus*, l'*Enchiridion*, il *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum*.

e) Elenco completo degli scritti di Agostino (abbreviazione, titolo, datazione, edizione)

Diamo l'elenco delle opere di Agostino secondo il prospetto dell'*Augustinus-Lexikon* (*AL*), che contempla l'abbreviazione, il titolo e l'edizione. Noi vi aggiungiamo, tra parentesi tonde, anche la datazione.

c. acad.: contra academicos (a. 386/87) CChr.SL 29
c. Adim.: contra Adimantum (a. 392) CSEL 25,1
adn. Iob: adnotationes in Iob (a. 400 ca.) CSEL 28,2
c. adv. leg.: contra adversarium legis et prophetarum (a. 420) PL 42
adult. coniug.: de adulterinis coniugiis (a. 420 ca.) CSEL 41
agon.: de agone christiano (a. 396) CSEL 41
bapt.: de baptismo (a. 400) CSEL 51
beata v.: de beata vita (a. 386) CSEL 63; CChr.SL 29
b. coniug.: de bono coniugali (a. 401) CSEL 41
b. vid.: de bono viduitatis (a. 414) CSEL 41
brevic.: breviculus collationis cum Donatistis (a. 411) CSEL 53; CChr.SL 149
cat. rud.: de catechizandis rudibus (a. 400) CChr.SL 46
cat. symb.: sermo ad catechumenos de symbolo (data incerta e forse di Quodvultdeus) CChr.SL 46
civ.: de civitate dei (a. 413-427) CSEL 40; CChr.SL 47-48
coll. Max.: collatio cum Maximino Arianorum episcopo (a. 427) PL 42
conf.: confessiones (a. 397-400) CSEL 33; BA 13-14; NBA I (a cura di Skutella / Pellegrino)
cons. ev.: de consensu euangelistarum (a. 400 ca.) CSEL 43
cont.: de continentia (a. 395 o dopo il 412) CSEL 41
correpț.: de correptione et gratia (a. 427) BA 24 = PL 44
c. Cresc.: contra Cresconium grammaticum et Donatistam (a. 405) CSEL 52
cura mort.: de cura pro mortuis gerenda (a. 424-425) CSEL 41
dial.: de dialectica (a. 388/91) PL 32
disc. chr.: sermo de disciplina christiana (anno e autore incerto) CChr.SL 46
Discipl.: disciplinarum libri (a. 387-391) (vedi Retr. 1,6)
div. qu.: de diversis quaestionibus octoginta tribus (a. 388-396) CChr.SL 44A
div. qu. Simpl.: de diversis quaestionibus ad Simplicianum (a. 397) CChr.SL 44
divin. daem.: de diuinatione daemonum (a. 406-408) CSEL 41
doctr. chr.: de doctrina christiana (a. 397-426/427) CChr.SL 32

c. Don. p. gesta: contra partem Donati post gesta (a. 411) CSEL 53 (= ad Donatistas post collationem: BA 32)
duab. an.: de duabus animabus (a. 392) CSEL 25,1
Dulc. qu.: de octo Dulcitii quaestionibus (a. 422) 44A
Emer.: gesta cum Emerito Donatistarum episcopo (a. 418) CSEL 53
en. Ps.: enarrationes in psalmos (a. 392-415) CChr.SL 38-40
ench.: enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate (a. 421) CChr.SL 46
ep.: epistulae: PL 33; CSEL 34,1-2; 44; 57; 58; 88 (Divjak)
ep. cath.: epistula ad catholicos de secta Donatistarum (a. 401-404) CSEL 52
c. ep. fund.: contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti (a. 396) CSEL 25,1
c. ep. Parm.: contra epistulam Parmeniani (a. 400) CSEL 51
c. ep. Pel.: contra duas epistulas Pelagianorum (a. 420/421) CSEL 60
exc. urb.: sermo de excidio urbis Romae (a. 410) CChr.SL 46
exp. prop. Rom.: expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos (a. 394) CSEL 84
c. Faust.: contra Faustum (a. 397/98) CSEL 25,1
c. Fel.: contra Felicem (a. 404) CSEL 25,2
f. et op.: de fide et operibus (a. 413) CSEL 41
f. et symb.: de fide et symbolo (a. 393) CSEL 41
f. invis.: de fide rerum inuisibilium (a. 399) CChr.SL 46
c. Fort.: contra Fortunatum disputatio (a. 392) CSEL 25,1
Gal. exp.: epistulae ad Galatas expositio (a. 394) CSEL 84
c. Gaud.: contra Gaudentium Donatistarum episcopum (a. 425 ca.) CSEL 53
Gn. litt.: de genesi ad litteram (a. 401-415) CSEL 28,1
Gn. litt. imp.: de genesi ad litteram imperfectus liber (a. 393) CSEL 28,1
Gn. c. Man.: de genesi contra Manichaeos (a. 389) PL 34
gest. Pel.: de gestis Pelagii (a. 417) CSEL 42
gramm.: de grammatica (a. 388/91) PL 32
gr. et lib. arb.: de gratia et libero arbitrio (a. 426/427) BA 24 = PL 44
gr. et pecc. or.: de gratia Christi et de peccato originali (a. 418) CSEL 42
haer.: de haeresibus ad Quodvultdeum (a. 428/429) CChr.SL 46
imm. an.: de immortalitate animae (a. 387) PL 32
Io. ep. tr.: in Iohannis epistulam ad Parthos tractatus decem (a. 413-418) PL 35
Io. ev. tr.: in Iohannis euangelium tractatus 124 (a. 406-dopo il 418) CChr.SL 36

adv. Iud.: adversus Iudaeos tractatus (prima del 419) PL 42
c. Iul.: contra Iulianum (a. 421) PL 44
c. Iul. imp.: contra Iulianum opus imperfectum (a. 427-430) PL 45; CSEL 85,1 (libri 1-3)
lib. arb.: de libero arbitrio (a. 388/391-395) CSEL 74; CChr.SL 29
c. litt. Pet.: contra litteras Petiliani (a. 399-402) CSEL 52
loc. hept.: locutiones in heptateuchum (a. 419-420) CSEL 28,2; CChr.SL 33
mag.: de magistro (a. 388-391) CSEL 77; CChr.SL 29
c. Max.: contra Maximinum Arianum (a. 427) PL 44
mend.: de mendacio (a. 395) CSEL 41
c. mend.: ad Consentium contra mendacium (a. 420-421) CSEL 41
mor.: de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (a. 388) BA I = PL 32
mus.: de musica (a. 388-391) BA 7 = PL 32
nat. b.: de natura boni (a. 399) CSEL 25,2
nat. et gr.: de natura et gratia (a. 415) CSEL 60
nat. et or. an.: de natura et origine animae (a. 420) CSEL 60
nupt. et conc.: de nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem (a. 419-420) CSEL 42
op. mon.: de opere monachorum (a. 401 ca.) CSEL 41
ord.: de ordine (a. 386-387) CSEL 63; CChr.SL 29
pat.: de patientia (a. 415) CSEL 41
pecc. mer.: de peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum (a. 412) CSEL 60
perf. iust.: de perfectione iustitiae hominis (a. 415) CSEL 42
perseu.: de dono perseuerantiae (a. 428) BA 24 = PL 45
praed. sanct.: de praedestinatione sanctorum (a. 428) BA 24 = PL 44
c. Prisc. et Orig.: ad Orosium presbyterum contra Priscillianistas et Origenistas (a. 415) PL 42
ps. c. Don.: psalmus contra partem Donati (a. 393-394) BA 28; CSEL 51
qu. ev.: quaestiones evangeliorum (a. 400) PL 35
qu. hept.: quaestiones in heptateuchum (a. 419-420) CSEL 33
qu. Mt.: quaestiones septendecim super Matthaeum (prima del 419) PL 35
qu. vet.t.: de octo quaestionibus ex veteri testamento (prima del 419) MA II,333-337; PLS 2; CChr.SL 33
quant. an.: de quantitate animae (a. 387-388) BA 5 = PL 32
reg.: regula (a. 400) Verheijen I (1967) 417-437
retr.: retractationes (a. 426/27) CSEL 36
Rom. inch. exp.: epistulae ad Romanos inchoata expositio (a. 394) CSEL 84

c. Sec.: contra Secundinum (a. 399) CSEL 25,2
s.: sermones: PL 38-39; CChr.SL 41 (I-L); MA I (= PLS 2)
c. s. Arian.: contra sermonem Arianorum (a. 418) PL 42
s. Caes. eccl.: sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem (a. 418) CSEL 53
s. dom. m.: de sermone domini in monte (a. 393/394) CChr.SL 35
sol.: soliloquia (a. 386-387) BA 5 = PL 32
spec.: speculum de scriptura sacra (a. 427 ca.; opera forse non di Agostino per alcuni) CSEL 12
spir. et litt.: de spiritu et littera (a. 412) CSEL 60
trin.: de trinitate (libri 1-12 a. 399-412; 13-15 a. 420 ca.) CChr.SL 50-51
vera rel.: de vera religione (a. 390) CSEL 77; CChr.SL 32
virg.: de sancta virginitate (a. 401) CSEL 41
un. bapt.: de unico baptismo contra Petilianum (a. 411) CSEL 53
util. cred.: de utilitate credendi (a. 391) CSEL 25,1
util. ieiun.: sermo de utilitate ieiunii (a. 411 ca.) CChr.SL 46

f) La "tradizione" (trasmissione) degli scritti di Agostino

Per "tradizione" degli scritti di un autore antico s'intende genericamente la sopravvivenza dei manoscritti che ce li hanno conservati e quindi trasmessi. I modi e le ragioni che approdarono a tale risultato appartengono alla storia del testo, cioè alle strade della trasmissione dell'opera agostiniana, quali: florilegi, imitazioni, compilazioni, omiliari, catene, sentenze, collezioni canoniche, ecc. Un omiliario ad esempio raccoglieva brani utilizzabili per la liturgia dell'officiatura e della messa. Centri antichi importanti per la trasmissione degli scritti di Agostino furono Napoli (dove grazie ad Eugippo e al suo monastero si raccolse il patrimonio letterario africano dopo l'invasione dei Vandali) e Arles in Gallia. Ivi il vescovo Cesario utilizzava e imitava la predicazione agostiniana (in PLS 4,271: *Sermo* 2). Nei secoli XI e XII l'*Omiliario* di Paolo Diacono servì di base all'Occidente latino (in PL 95,1159).[10]

Benché l'autorità di Agostino crescesse in Occidente sempre più, molti suoi manoscritti andarono perduti soprattutto prima e dopo la rinascita carolingia lasciandone tuttavia traccia in opere di imitatori e di compilatori. Dal IX secolo in poi e certamente dal secolo XII i manoscritti abbondano, ma assunsero già aspetti uniformi tramite l'uso della

10. GREGOIRE R., *Les homéliaires du moyen âge*, Roma 1966; GROSSI V., *La recezione "sentenziale" di Agostino in Prospero di Aquitania. Alle origini delle "frasi" sentenziali attribuite ad Agostino*, in ZUMKELLER A., - KRÜMMEL A. (edd.), *Traditio Augustiniana*. Festgabe W. Eckermann, Würzburg 1994, 123-140.

pecia (pezzi staccati da un esemplare finto). Questo dato orienta gli studiosi a raggruppare tali manoscritti a seconda dei centri scrittori da dove ebbero luogo individuandone le diverse famiglie (= lo stemma). Ciò aiuta a ricostruire gli archetipi andati perduti e quindi a ricostruire il testo trasmesso senza dover esaminare tutti i manoscritti esistenti.

Le biblioteche capitolari dell'epoca carolingia contemplavano il settore "Padri cattolici ortodossi", un fondo biblioteca che raccoglieva alcune delle principali opere di Agostino, e propriamente: *Confessiones, De civitate Dei, Enarrationes, De trinitate*. Non c'era in quel tempo una collezione che riunisse opere complete di un autore. Solo per Agostino si conserva un manoscritto di Clervaux (oggi alla biblioteca di Troyes, Cat. gen. II, 1855, p. 33-42) che contiene quasi per intero la sua opera.

g) *Edizioni e collezioni dell'«Opera omnia» di Agostino*

g.1) *prima della stampa*

De GHELLINCK J., *Une édition ou une collection médiévale des Opera omnia de Saint Augustin*, in AA.VV., *Liber Floridus*. Mittellateinische Studien (Festschrift Paul Lehmann), 1950, 63-82.

g.2) *a stampa*

Le edizioni a stampa dell'intera opera agostiniana hanno come spartiacque l'edizione Maurina (i monaci benedettini dell'Abbazia di San Mauro, erede di quella di Saint-Vanne nell'anno 1618).

L'impresa iniziò il 1669 (un secolo dopo quella lovaniense) avendo alle spalle le edizioni precedenti:

a) *di Basilea del 1506*, quasi completa, uscita dalla stamperia di Giovanni di Amerbach (località della Bassa Franconia) assieme ad altri undici volumi pubblicati negli anni precedenti 1489-1497, considerata un'unica edizione. All'opera diedero il loro contributo, tra gli altri, Erasmo e Frobenius. Il suo merito fu di aver riunito in un solo *corpus* l'opera agostiniana, benché fosse carente la selezione da varianti non autentiche.

b) *di Erasmo (anni 1517-1522/23 e 1528/1529)*. L'edizione di Erasmo fu dovuta all'insistere di Frobenius, l'allora "re degli stampatori", sul grande umanista olandese. Si trattò di una revisione di quella del 1506 (*de recognoscendis divi Augustini operibus*, Lettera 581, t. 2, pp. 557-558), fatta negli anni 1517-1522/23 e 1528/1529 (Lettera a W. Pirckheimer del 19 ottobre 1527, t. 7, p. 217).

c) *L'edizione di Parigi di Claudio Chevallon del 1531*. Questa riprodusse quella di Erasmo aggiungendovi un ampio indice alfabetico di materie.

d) *L'edizione di Lovanio* venne edita dal Plantin di Anversa nella seconda metà del 1500 (1576-1577) in 10 volumi. Questa edizione registrò un pro-

gresso notevole rispetto a quella d'Amerbach sia per l'aggiunta materiale di nuove opere (sermoni, omelie ecc.), che per il controllo di molti manoscritti. L'iniziativa fu dovuta al teologo Tommaso Gozaeus e usufruì di una larga collaborazione, tra gli altri di Bartolomeo Gravius di Lovanio che curò l'opera antidonatista e antipelagiana benché priva dell'*opus imperfectum contra Iulianum*.

e) *L'edizione maurina*. L'edizione maurina ebbe come legame con quella di Lovanio la bolla *Aeterna numensi Dei* (22/1/1587) di Sisto V. Questa, nella XIV congregazione «Pro typographia», stabiliva di pubblicare le opere dei Padri della Chiesa, iniziando da s. Agostino (in Cherubini, *Bullarii... a Sisto V*, pars II, Roma 1590, 46). Un secolo più tardi, sotto Clemente X, verrà utilizzato il lavoro di due volumi già portati avanti sotto Sisto V.

L'edizione agostiniana dei benedettini di San Mauro nacque all'interno del primato culturale preso da Parigi rispetto a Basilea nei secoli XVII e XVIII. Il centro benedettino di Saint-Germain-des-Prés raccoglieva allora grandi studiosi di antichità cristiana, come Pierre Coustant e J. Mabillon.

Nell'autunno del 1669 i priori di Saint-Germain-des Près, di Saint-Denys e di Blancs-Manteaux tennero una riunione per sondare il terreno sulla possibilità che la Congregazione di San Mauro tentasse l'impresa di pubblicare l'*Opera omnia* di S. Agostino. La congregazione vantava allora 178 abbazie e canalizzava il movimento degli studi patristici dei secoli XVI e XVII.[11] La realizzazione dell'opera porta i nomi dell'abate generale dom G. Tarrisse, dei responsabili dom F. Delfau e R. Guérard prima e poi di dom Thomas Blampin. Si stamparono i primi volumi iniziando dalle *Retractationes*, si arrivò a 10 negli anni 1679-1690, vi venne aggiunto l'undicesimo contenente la vita di Agostino e l'indice di materie nell'anno 1700, tra le numerose battaglie e sospetti di giansenismo. Contro i diversi libelli anonimi antimaurini il Montfaucon pubblicò le *Vindiciae editionis S. Augustini* (Roma 1699). L'introduzione generale fatta dal Mabillon in ben tre redazioni, cui partecipò anche Bossuet, rivelano sia le polemiche passate che quelle ancora in corso sul giansenismo. L'edizione maurina di Agostino fu la base di tutte le collezioni susseguenti (Anversa = Amsterdam 1700-1702 in 11 volumi; Venezia 1729-35 in 11 volumi e 1756-1769 e 1797-1807 in 18 volumi e 1833- 1845 -1849 in 11 volumi; Parigi 1836-1839 in 11 volumi, 1845 nella collezione Migne in 11 volumi, 1845-1849 nella PL in 17 volumi (32-47); 1872 nell'edizione di Vivès con traduzione in 34 volumi; e delle edizioni moderne bilingui (Bibliothèque Augustinienne, Nuova Biblioteca Agostiniana, ecc.) (vedi in J. De Ghellinck, III, 462, nota 4).

f) L'edizione/collezione di Armand-Benjamin Caillau (1794-1850)

A.-B. Caillau, quasi contemporaneo di J.-P. Migne, di lui fu il precursore. Egli iniziò nel 1826 una collezione di testi patristici in 200 volumi. Si fermò al vol. 133 quando Migne diede inizio alla sua Patrologia, dandoci tuttavia l'edizione integrale di Agostino assieme a quella del Crisostomo

11. DE GHELLINCK J., *Patristique et moyen âge*, II,13-21; 376-432.

(voll. 70-95, Paris 1834-1843). Aiutato da Saint'Yves aggiunse all'edizione maurina dei sermoni inediti e altri scritti mancanti nell'edizione maurina, di cui alcuni hanno trovato posto nella PLS (2,417-443 autentici, 900-1123 non autentici).

g) Agostino nella «Patrologia Latina» di Jacques-Paul Migne

La Patrologia di Jacques-Paul Migne raccolse in un'unica collezione le migliori edizioni esistenti degli scrittori cristiani antichi, con l'aggiunta di un'introduzione e analisi del testo che ne aiutassero la lettura. Nel giro di undici anni (1844-1855) vennero dati alle stampe ben 217 volumi, cui si aggiunsero negli anni 1862-1865 i quattro volumi di indici. Il quinto e l'ultimo volume, corredato di indice biblico, di autori patristici sino ad Innocenzo III e una nota bibliografica sull'intera opera patristica sino al sec. XVI, rimase distrutto nell'incendio del 1868 assieme ai «clichés», bozze di stampa e manoscritti. La *Patrologiae Latinae Supplementum* (= PLS, cinque volumi, Paris 1958-1974; per Agostino: vol. 2,417-443 autentici, 900-1123 non autentici), diretta da A. Hamman, aggiorna le edizioni successive a quella di Migne. L'edizione maurina di S. Agostino venne inglobata nella collezione Migne (voll. 32-47, anni 1845-49 in 17 volumi, ristampata poi variando talvolta, disgraziatamente, la paginazione originaria).

h) Il Corpus Vindobonense

L'edizione del *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (= CSEL) dell'Accademia di Vienna nacque nel 1866, un anno dopo l'ultimo volume degli indici del Migne. Gli editori del *Corpus* di Vienna iniziarono il loro lavoro nel 1873; il primo volume il *De civitate Dei* di Agostino vide la luce nel 1887. Essi beneficiarono dei progressi della filologia del sec. XIX per un'edizione critica. L'inchiesta dei manoscritti divenne cosmopolita, superando quella Lovaniense, limitata ai Paesi Bassi e quella maurina che aveva sfruttato soprattutto fondi francesi. I risultati vengono pubblicati nei *Sitzungsberichte* dell'Accademia: *Bibliotheca Patrum Britannica, Hispanica, Italica* ecc. Il *Corpus* agostiniano di Vienna offre volumi notevoli dal punto di vista filologico, ha tuttavia la difficoltà dei tempi lunghi (ad es. le Lettere, iniziate nel 1873, videro la luce solo nel 1923).

L'attenzione lessicografica è maggiore che nei maurini i quali avevano un interesse più contenutistico.

L'Österreichische Akademie der Wissenschaften ha anche prodotto il sussidio *Specimina eines Lexicon Augustinianum (= SLA)*, a cura di W. Hensellek e Peter Schilling, Vienna 1987. Essa continua il suo lavoro per editare criticamente l'intera opera agostiniana e sta per offrirci, finalmente per Agostino, l'edizione del *Contra Iulianum opus imperfectum* a cura di Micaela Zelzer e delle *Enarrationes in psalmos*.

i) Il Corpus Christianorum, series latina (CChr.SL) di Steenbrugge

Un insieme di ragioni, in particolare la scoperta di nuovi codici dopo i lavori dello CSEL, spinse nel 1945 l'abbazia benedettina di Steenbrugge a programmare una triplice serie di studi patristici per gli scrittori cristiani dei primi otto secoli (circa 250 volumi): *Series latina, Continuatio medievalis, Series*

graeca alle quali, dal 1983, aggiunse la *Series apocryphorum*. Si è voluto ritentare l'impresa di realizzare un nuovo Migne, beneficiando del progresso tecnico scientifico per le edizioni testuali.

Di Agostino sono usciti già 20 volumi con i caratteri della Brepols.

Il CChr.SL ha anche prodotto il sussidio *Thesaurus Augustinianus – Series A: formae* dell'intero «corpus Augustinianum».

l) Traduzioni moderne - Edizioni bilingui

Latino-italiana: *La Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA), iniziata nel 1965 (vol. 1 *Le Confessioni*) a cura della Cattedra Agostiniana presso l'Augustinianum di Roma, diretta da Agostino Trapè, OSA. Esce con i tipi della Città Nuova Editrice, due volumi l'anno, per complessivi 34 volumi programmati originariamente.

Latino-spagnola: *Obras de San Agustín*, programmate in 41 volumi, Edizioni «Biblioteca de autores cristianos» (BAC), Madrid. Il vol. 1 data 1957; il vol. 2 data il 1946 (*Le Confessioni* curate da A. Vega).

Latino-francese: *Bibliothèque Augustinienne* (BA), per complessivi 89 volumi, venne iniziata da Fulbert Cayré, continuò poi con la collezione «Études Augustiniennes» (Paris 1954), pubblicata nella serie «Textes» fino al 1987 dalla Desclée de Brouwer, poi dagli stessi «Études Augustiniennes». Il vol. BA 1 data il 1949; il vol. BA 2 data il 1937.

Latino-inglese: Si hanno alcuni volumi della collana «The Loeb Classical Library», pubblicati dalla Harvard University Press.

Le edizioni di Agostino in lingua inglese non hanno in genere il testo latino a fronte. Di queste traduzioni vanno ricordate: a) volumi della collana «Ancient Christian Writers», London 1952; b) le traduzioni all'interno della collana «The Fathers of the Church» curata dalla Catholic University of America; c) le traduzioni promosse dall'«Augustinian Heritage Institut» diretto da John Rotelle, OSA.

Latino-tedesca: Segnaliamo l'edizione dell'Augustinus-Institut di Würzburg, nata e diretta da A. Kunzelmann e A. Zumkeller, che offre l'opera antipelagiana in testo bilingue, altre opere già tradotte solo in lingua tedesca.

Dall'Augustinus-Institut è nato anche l'*Augustinus-Lexikon (AL)* diretto da Cornelius Mayer e pubblicato dalla Verlag Schwabe e Co. AG., Basel / Stuttgart 1986.

III. Il pensiero - l'eredità spirituale

Il pensiero di Agostino, la sua eredità spirituale per un credente come per l'uomo occidentale in genere, può essere individuato contenutisticamente e cronologicamente in due momenti principali: l'Agostino dei *Dialogi* (386-388); l'Agostino presbitero e vescovo della Chiesa d'Ippona (391-430). Il primo riflette l'articolazione del suo pensiero a carattere più filosofico; il secondo a carattere più teologico ed ecclesiale.

1. L'Agostino dei «*Dialogi*». Dal «*Contra Academicos*» al «*De Magistro*» (anni 386-388)

Il principio ispiratore e unificante del pensiero agostiniano dei *Dialogi* (anni 386-388) si può riassumere nella conquista del principio interiore della soggettività che si trascende. Tutto passa attraverso il sentire dell'anima. In essa infatti si annida la verità che trascende la stessa mente e la coscienza di alcune certezze quali l'esistere, il pensare, l'amare. Agostino, ricuperate contro lo scetticismo accademico la *prima quaerendi libertas* e la certezza di vivere e di pensare,[12] offriva in esse anche un punto di riferimento da dove attingere possibili risposte per l'uomo inquieto di eterne domande.

L'acquisizione della verità interiore trascendente, da lui esplicitata nel *De vera religione*,[13] si personalizzava poi nel «Maestro interiore» del *De magistro*. Nello stesso tempo venivano alla luce anche le *83 Questioni* di Agostino con i suoi amici, quasi un numero simbolo che non riusciva a raggiungere l'esaustiva centesima domanda, dato che l'uomo "agostiniano" è perenne domanda come una ferita sempre aperta.

Frattanto egli assimilava alcuni principi fondamentali per lo sviluppo del suo pensiero e la conseguente comprensione del cristianesimo. Intravvide anzitutto il principio che tutto l'esistente è *bonum* e, di conseguenza, *ogni bene o è Dio o procede da Dio* (*Vera relig.*, 18,35). Risolveva così il problema della non-eternità del principio del male, come gli avevano insegnato i manichei. Più tardi, già avanti negli anni, preciserà in una risposta a Giuliano di Eclano: *Ci si chiede: ma allora da dove ha origine il male? Rispondiamo: dal bene, ma non dal bene sommo ed immutabile. I mali hanno avuto origine da beni inferiori e mutabili... Ma una natura non sarebbe mutabile se provenisse da Dio senza essere stata creata dal nulla. Perciò Dio, autore della natura, è autore del bene; le cose, soffrendo per la loro condizione una privazione di bene, non mostrano da chi sono state fatte, ma da dove sono state fatte. Ora questo da dove non è qualcosa, ma assolutamente il nulla* (*C. Iulianum*, 1,8,36-37). In secondo luogo Agostino recepì il principio della non negatività della materia (la soluzione platonica e medioplatonica) e, infine, con la dottrina della creazione, quello della non emanazione di Dio.

12. *Vera relig.*, 39,72: *Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*. Cf anche: *So di vivere, so di pensare* (*Beata vita*, 7); *Se dubito, vivo* (*Trin.*, 10,10,14 e 15,11,21); *Se m'inganno, sono* (*Civ. Dei*, 11, 26).

13. *Vera relig.*, 39,72: *Non andare fuori di te, torna in te stesso, nell'uomo interiore abita la verità. Se troverai che la tua natura è mutabile, trascendi te stesso. Ma quando trascendi te stesso, ricordati che trascendi un'anima che ragiona. Tendi dunque là dove si accende la luce della ragione.*

Le opere di Agostino, scritte prima della sua elezione a presbitero, sono per lo più un susseguirsi di domande che l'uomo pone alla vita, a Dio, a chi parla in nome di Dio (nel nostro caso le Scritture divine e i loro depositari).

Durante questo periodo egli intuì pure che Dio e l'uomo (in quanto anima), la loro possibile conoscenza, sono la grande domanda dell'uomo rivolta all'*auctoritas* e alla *ratio*. Ricuperava intanto l'apporto delle sacre Scritture e della Chiesa cattolica quali *auctoritas* degne di docenza, e la *ratio* quale capacità di ricerca della verità e strumento dell'*intelligere* di ciò che propone l'*auctoritas*. Nacque in questo tempo il suo celebre detto: *La fede insegue la mente e la mente insegue la fede* (*fides quaerens intellectum et intellectus quaerens fidem*), che proponeva al mondo culturale del tempo il superamento del dicotomismo oppositivo manicheo e l'agnosticismo della retorica scettica.

L'*utilità del credere* fu la prima opera di Agostino presbitero costituendo, nella sua evoluzione intellettuale e spirituale, stando all'ottica delle *Revisioni* (*Retr.*, 1,14), il suo addio alla filosofia quale componente principale della ricerca della verità.[14]

2. L'Agostino ecclesiastico (anni 391-430)

Il pensiero di Agostino presbitero/vescovo è sparso nelle sue numerose opere scritte in quel tempo. Lo riassumiamo in alcune componenti più vicine al problema antropologico, socio-ecclesiale ed etico. La sua antropologia si venne man mano precisando nelle categorie di libertà e grazia; di misericordia ed amicizia; l'ecclesiologia in quelle di Chiesa, *saeculum* e Città di Dio; l'etica nelle categorie dell'*uti* e del *frui*. La spiritualità di Agostino poi non fu un frutto a parte del suo pensiero, ma l'insieme della sua comprensione del cristianesimo vissuto nelle varie situazioni della vita.

a) L'antropologia

Il pensiero antropologico agostiniano si sviluppò attraverso tre componenti: 1) La maturazione progressiva della comprensione dell'uomo

14. All'amico Onorato scriveva: *Se (queste cose) non le puoi capire, credile per capirle, perché quando precede la fede segue poi l'intelligenza* (*Util. cred.*, 12,26). Per lo stesso motivo - ripeterà ancora Agostino nelle *Revisioni* - non è da deridere la disciplina della fede cattolica che ingiunge agli uomini di crederle (*Retr.*, 1,14,1). Questo principio fu costante in Agostino: vedi *Sermo*, 118,1: *Se non puoi capire, credi per capire: la fede viene prima, il capire segue* (*Si non potes intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus*); vedi anche *In Io. ev.*, 29,6; *Ep.*, 120,1,3.

«corpo-anima»; 2) dell'uomo nella categoria della libertà; 3) dell'uomo come *cor*, bisognoso e capace al medesimo tempo di misericordia e di amicizia.

a/1) L'uomo «anima-corpo»

Agostino, cristiano nella Chiesa cattolica, di fronte alla tesi manichea del corpo sostanza del male e a quella platonica del corpo corruttibile in quanto mondo sensibile, maturò gradualmente una concezione positiva della somaticità. Si possono distinguere in lui due periodi di maturazione del suo pensiero in merito: prima dell'episcopato (gli anni 386-396); dopo l'episcopato (gli anni 396-430).

a/1.1) Il periodo 386-396: l'uomo come anima

L'Ipponate accettò all'inizio la tesi neoplatonica del corpo quale sinonimo del sensibile e opposto allo spirituale. Sotto tale angolazione esso era visto in senso negativo perché d'intralcio all'elemento spirituale dell'uomo, per cui il corpo non va goduto ma odiato, anzi fuggito secondo il motto di Porfirio, richiamato spesso da Agostino anche nelle *Revisioni*.[15]

a/1.2) Il periodo 396-430: l'uomo corpo-anima

Gli anni dell'inizio dell'episcopato furono per Agostino quelli del suo disincanto definitivo dall'antropologia neoplatonica. Le *Confessioni* c'informano nel libro VII sul motivo essenziale che lo spinse a cambiare la visione antropologica ancorata al platonismo: l'incarnazione del Verbo.[16]

Dopo l'anno 396 Agostino non propose più verso il corpo un'ascesi di odio, un'etica di annullamento secondo i dettami manichei e neoplatonici che ritenevano l'uomo completo senza il corpo, ma solo

15. Questi elementi sono in Agostino soprattutto nei *Soliloqui* e nel *De vera religione*. Si veda ad es. *Solil.*, 1,14,24; *Retr.*, 1,4,3. Il *De moribus ecclesiae catholicae et manichaeorum* (dell'anno 388-389) legge l'uomo anche in tale ottica, ad es. 2,14,35: *Appare quindi, come penso, perché ci si debba astenere dalle carni e dal vino. Questo fine è triplice: per reprimere il piacere (ad comprimendam delectationem) che deriva dal mangiare i cibi e che, nel bere, può giungere sino all'ubriachezza; per aiutare l'infermità di chi si scandalizza, non mangiando carni sacrificate e bevendo bevande offerte agli idoli; e soprattutto per la carità (propter caritatem) verso la debolezza di coloro che si astengono da tali cibi.*

16. *Conf.*, 7,19,25: *Il mistero racchiuso in quelle parole: «Il Verbo fatto carne»* (*Gv* 1,14) *non potevo nemmeno sospettarlo.* Un po' prima nello stesso capitolo aveva letto la nascita verginale di Cristo come disprezzo dei beni temporali *mirabiliter natus ex virgine ad exemplum contemnendorum temporalium prae adipiscenda immortalitate divina.* Siamo nell'anno 400 e Agostino è in una manifesta ricerca teoretica di come riorganizzare il sensibile alla luce dell'incarnazione del Verbo.

una lotta fatta di pazienza e di amorevolezza contro *quella mai doma consuetudine della carne* che appesantisce lo slancio verso l'incommutabile Dio.[17]

Soprattutto nella polemica con Giuliano di Eclano l'Ipponate riprecisò il tutto distinguendo, nel sentire del corpo umano, la *vis sentiendi* dal *vitium concupiscendi*, cioè tra il sentire e il *concupiscere* o desiderare disordinatamente. La sensibilità – fu la sua conclusione – appartiene alla natura creata per cui il corpo e l'umanità sessuata sono un bene; può essere ed è un male nella concupiscenza che aderisce ad essa quale *vis* immessasi come *vitium* nella natura umana in seguito al peccato di Adamo. Questa realtà impone ad ognuno un'ascesi continua durante l'intero arco dei giorni dell'esistenza[18] e se ne esce vincitori solo con l'aiuto della grazia.[19]

Nelle *Revisioni* dell'anno 427 egli, volendo essere chiaro a tale proposito, cioè nella distinzione da farsi tra natura e vizio della natura riguardo alla sensibilità corporea, ci tenne a precisare: *Quando affermai* (nei *Soliloqui* 1,14,24): *«Queste cose sensibili sono assolutamente da fuggire», lo dissi perché non si credesse che io ritenevo come mia la sentenza del falso filosofo Porfirio secondo la quale bisogna fuggire ogni corpo (omne corpus esse fugiendum). Io non dissi «tutte le cose sensibili» ma solo «queste», cioè quelle che sono corruttibili. Avrei forse detto meglio dicendo che solo quest'ultime non saranno nel cielo nuovo e nella terra nuova del mondo a venire.*[20]

Nella prima componente Agostino superò la contrapposizione platonica tra spirito e materia, maturando anche la concezione del creazionismo cristiano e il rapporto trascendenza e immanenza che si gioca nella *mens* dell'uomo. Dio e l'uomo si snodano nella ricerca agosti-

17. *Ivi*, 1,24,24; 1,24,25: *indomitam carnalem consuetudinem*. Nelle *Confessioni* 7,17,23 sente la carne (*consuetudo carnalis*) ancora neoplatonicamente come quel peso che gli impedisce di essere stabile nel godimento di Dio, secondo *Sap* 9,15. Egli scrive: *non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis... quoniam corpus, quod corrumpitur adgravat animam*.
Per la concezione manichea del corpo è sufficiente leggere quanto Agostino riferisce sul perché i manichei proibissero di mangiare la carne (*Moribus eccl. cath.*, 2,15,36).

18. Nell'*Opus imperfectum contra Iulianum* (l'ultima sua opera) egli fa le seguenti precisazioni: *Alia est vis sentiendi, aliud vitium concupiscendi: discerne duo ista diligenter, noli errare deformiter* (4,29); *Aliud est sensus carnis, aliud concupiscentia carnis* (4,69).

19. Agostino scrive nelle *Retr.*, 1,23,1: *A cuius concupiscentiae dominatu non liberat nisi gratia Dei per Iesum Chistum Dominum Nostrum, dono Spiritus sancti, per quem «diffusa caritas in cordibus nostris», vincit carnis concupiscentias.*

20. *Retr.*,1,4,3. Per una più dettagliata informazione vedi GROSSI V., *Ascetica e antropologia nella «Regula ad servos Dei» (cc. 3-5) di s. Agostino*, in AA.VV., *Mémorial dom J. Gribomont* (= SEA 27), Roma 1988, 315-330.

niana come in un infinito filmato di ricerca, di conoscenza e di amore.[21] Dio è l'*internum aeternum* (*Conf.*, 9,4,10) *più intimo della mia parte più intima e più alto della mia parte più alta* (*Conf.*, 3,6,11), pur nell'indigenza di non poterlo esprimere. *La sovraeminente eccellenza della divinità trascende la capacità del linguaggio umano. Quando si tratta di Dio il pensiero è più vero della parola e la realtà più vera del pensiero*, scrisse l'Ipponate nel *De trinitate* (7,4,7). In tale ambito è legge la dotta ignoranza (*Ep.*, 130,28).

L'uomo d'altra parte è, in Agostino, anch'egli un *grande profundum* (*Conf.*, 4,12,22). Esso costituisce una *magna quaestio* (*Conf.*, 4,4,9) che mai si riesce a comprendere del tutto (*Conf.*, 10,8,5). Si tratta infatti di *una vita varia, multiforme, di un'immensità poderosa* (*Conf.*, 10,17,26). Il suo composto poi di anima e corpo, risolto dalla cultura greca in un'opposizione che portava l'uno alla distruzione dell'altro, trovò in Agostino il leale filosofo cristiano che ne tentò la comprensione all'interno della visione cristiana dell'incarnazione del Verbo, della creazione, della risurrezione della carne. La sua distinzione tra corpo corruttibile come carcere dell'anima (*Civ. Dei*, 13,16) e corpo quale essere uno con l'anima dell'uomo, senza del quale neppure la sua anima sarebbe beata (*Gen. ad litt.*, 7,27,38; 12,35,68), fu quasi la sua resa di fronte al platonismo. Forse Agostino non riuscì ad impegnarsi di più in tale approfondimento. Opponendosi infatti alla tesi platonica della preesistenza delle anime, tentò di capire l'anima nell'ambito creativo (*Gen. ad litt.*, 7,28,43) e anche di una forma di traducianesimo spirituale. Egli tentò così di spiegare nell'una e nell'altra opinione la trasmissione del peccato originale.[22]

Nella componente creativa il vescovo d'Ippona recepì anche la relazionalità dell'essere umano con Dio, sia a livello di bisogno che di struttura essenziale, nel senso di capacità di Dio, senza il cui bene l'uomo non raggiunge ciò che è: un essere di somma grandezza perché capace di Dio, e di somma indigenza perché non ha i mezzi per tale realizzazione. Ha lasciato scritto nel *De trinitate* (14,4,6): *(L'uomo) è una grande natura, perché è capace di essere partecipe della somma natura*, e nel *De civitate Dei* (12,1,3): *(L'uomo) è costituito in tanta dignità che, sebbene mutevole, solo aderendo al bene immutabile cioè a Dio, può rag-*

21. *Solil.*, 1,2,7: *Desidero conoscere Dio e l'anima. Nulla di più? Proprio nulla*; 2,1,1: *O Dio che sei sempre lo stesso, ch'io conosca me e conosca te*; *Conf.*, 1,5,5: *Che cosa sei per me (Signore)?... e che cosa sono io per te?*

22. *Retr.*, 1,1,3; *C. Iulianum*, 5,4,17. Alla questione vi dedicò il *De anima et eius origine*, vedi anche *Ep.*, 166,8,25; 190,4,15. Agostino respinse il traducianesimo materiale (*Ep.*, 190,4,14) il quale d'altra parte voleva salvaguardare, come già in Tertulliano, l'assoluta trascendenza di Dio, che non è materia.

giungere la beatitudine, né può saziare la sua indigenza se non è beato; ma a saziarla è bastevole solo Dio. Agostino pensò l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio,[23] tanto vicino a Dio da pensarli nelle categorie di libertà e di grazia sempre uniti, come due amici. La grazia di Dio infatti non si sovrappone alla libertà umana ma si adatta al suo crescere ponendosi sempre nella condizione di *adiutorium/auxilium*.

a/2) L'uomo come libertà

a/2.1) Gli scritti ai monaci di Adrumeto e di Marsiglia

Contemporaneamente alla polemica con Giuliano e in conseguenza della polemica pelagiana si fece strada in Agostino l'approfondimento antropologico del cristianesimo nella categoria della libertà. Esso solo apparentemente nacque da ingenuità dei monaci del monastero di Adrumeto nell'Africa del nord. Essi infatti, leggendo per caso la lettera dell'Ipponate al presbitero romano Sisto (= *Ep.*, 194), avanzarono l'idea che Agostino, con il suo parlare della grazia di Dio, incrinava – se proprio non annullava – il libero arbitrio. Inoltre, essi tiravano una conclusione sul piano pratico: se è la grazia a produrre nell'uomo ogni bene, non si è necessitati a nessun sforzo personale né tantomeno, da parte di chi è costituito in autorità, di fare qualsivoglia «reprimenda» nei confronti dei sudditi, si dovrebbe accontentare solo di pregare.

Di fronte a tali domande interne, che cioè non si muovevano più sul piano dell'eresia pelagiana in quanto negatrice della grazia di Dio, Agostino rispose con due opere (*De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*) che aprirono un capitolo nuovo nella comprensione dell'antropologia cristiana. In esse il problema dei frutti della grazia e della libertà assurge a problema di possibilità in quanto tale, cioè a valenza antropologica. Le categorie che la espressero furono quelle di libertà umana e di grazia di Dio.

Nei monasteri della Gallia si aprì intanto un'altra domanda, quella del rapporto tra la libertà umana e la vita eterna, se cioè quest'ultima sia opera della buona condotta dell'uomo oppure sia dono della gra-

23. La nozione dell'uomo immagine di Dio è molto presente nell'opera agostiniana. Dell'immagine egli dà la nozione (*Gen. ad litt. imp. op.*, 57), l'applica solo alla parte spirituale dell'uomo in quanto impressa immortalmente nella natura immortale dell'anima (*Trin.*, 12,7,12; 14,4,6; *In Io. ev.*, 8,6), la spinge sino a spiegarla trinitariamente in quanto nell'uomo *lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose; e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali* (*Trin.*, 9,4,4).

zia di Dio. Agostino vi dedicò due opere: il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae*. La questione si polarizzò sulla nozione di «predestinazione» che, per Agostino indicava il raggiungimento della vita eterna come dono della grazia di Cristo; per gli altri la volontà divina che condiziona la libertà dell'uomo al bene o al male.

a/2.2) La proposta antropologica di Agostino

Agostino, dopo il *De libero arbitrio* degli anni 391/395, ritornò in modo nuovo sul problema della libertà negli anni 426/427. Nei due scritti inviati ai monaci di Adrumeto (*De gratia et libero arbitrio* e *De correptione et gratia*) egli evidenziò più chiaramente due punti già per lui acquisiti, approfondendone un terzo (il modo di co-agire della grazia con la libertà umana): 1. la libertà dell'uomo non può porsi in discussione perché tale dato ci è attestato dalle stesse sacre Scritture;[24] 2. è proprio della volontà consentire o meno allo stesso dono della grazia di Dio, necessaria quest'ultima alla libertà per essere tale.[25] 3. Iniziò in modo articolato una nuova riflessione sul modo del co-agire della grazia con la libertà, senza che questa ne scapiti o addirittura venga annullata (la prima questione posta ad Agostino dai frati di Adrumeto).[26] La riflessione iniziata nel c. 15 del *De gratia et libero arbitrio* Agostino la continua e la completa nel *De correptione et gratia*. L'Ipponate, ribadita la conclusione antipelagiana che la libertà non può portarsi da sola sul piano del desiderare e del volere per produrre le *opera pietatis* che consentono all'uomo di raggiungere la vita eterna (*Gr. lib. arb.*, 4,17), spiega come l'*auxilium gratiae* si adatti alla crescita graduale della libertà, consentendole sia di poter desiderare che di giungere ad una scelta effettiva di bene (*Gr. lib. arb.*, cc. 15-17). Il rapporto grazia-libertà è perciò inteso dall'Ipponate, negli anni 426-427, non sul piano della concorrenza reciproca tra Dio e l'uomo (per lui questa sarebbe una questione assurda) ma di *auxilium* reciproco come tra due amici: Dio e l'uomo, la grazia e la libertà.[27]

24. *De gratia et libero arbitrio*, 2,4: *Nei passi (delle Scritture) dove viene detto: «Non volere questo non volere quello», e quando negli ammonimenti divini viene richiesto l'agire della volontà, è dimostrato sufficientemente il libero arbitrio.*

25. *De spiritu et littera*, 34,60 (dell'anno 413): *La misericordia (di Dio) ci previene in tutto, ma consentire o meno alla chiamata divina spetta, come dissi, alla volontà del singolo. Ep.*, 217 (del 427/28), 5,16, sent. 10: *Scimus eos qui corde proprio credunt in Dominum, sua id facere voluntate ac libero arbitrio*, affermazione che spiega (*ivi*, 6,23): *(nonne) illi oppugnent arbitrium liberum, qui oppugnant Dei gratiam, qua vere ad bona eligenda et agenda fit liberum?*.

26. *Gratia et lib. arb.*, 1,1: *vi sono alcuni* – secondo gli Adrumetini – *i quali difendono la grazia di Dio in modo che si neghi il libero arbitrio dell'uomo o sembri che lo si neghi* («i quali» sono Agostino ed amici), *perciò mi sono dato da fare per scrivere qualcosa in proposito.*

27. Per lo sviluppo di questi aspetti rimandiamo a due nostri articoli: GROSSI V.,

In sintesi egli intese la libertà: 1. come problema essoterico, data l'universalità degli uomini cui si rivolgono le divine Scritture, le quali ci parlano di libertà ogni qualvolta dànno qualche precetto (*De gratia et libero arbitrio*); 2. è una questione che non ammette esemplificazioni, come ad esempio faceva la corrente manichea; 3. è una questione gravida di un problematicismo che però non è fine a se stesso (l'angoscia della corrente esistenzialista), perché la libertà è all'interno dell'intera storia umana, legata questa alle *voluntates* degli uomini che propriamente fanno la storia. In tale ottica Agostino riannodava tutta l'umanità ad Adamo e all'*auxilium* della grazia di Dio e di Cristo.

Noi tutti – egli ammoniva – *fummo «uno» in Adamo*, vale a dire: la libertà può solo impiantarsi in decisioni dell'individuo connesse all'intrinseca solidarietà delle fatiche della storia reale degli uomini, tesa al suo compimento. La stessa ricerca intellettuale si colloca per l'Ipponate *nell'ambito di questa comune vita mortale* (*Civ. Dei*, 15,21,15) affinché, guardando dentro le radici della libertà, questa scopra, secondo la visione agostiniana, quel suo punto di appoggio (la grazia di Dio) che le consente di non alienarsi: *alienet hoc a propria voluntate* (*Gr. lib. arb.*, 2,4), e quindi di dissolversi.

Il vescovo d'Ippona adoperanndosi, negli anni 426-427, ad approfondire il problema del rapporto della libertà con la grazia divina, intuì anzitutto che tale questione va affrontata considerando sempre uniti i due termini. Quindi tentò di capire la coesistenza dei due termini, senza che nessuno ne scapitasse. Nella categoria della *dilectio* vide poi la mediazione di tale rapporto, mediatoci dal Redentore.

a/2.3) L'uomo come «cor» – La misericordia e l'amicizia

L'intuizione del rapporto fondamentale di amicizia, che lega Dio e l'uomo tra di loro, portò Agostino ad approfondire l'uomo nella categoria di *cor* e della conseguente possibilità per ognuno di essere capace di un *oculus cordis* (l'occhio del cuore).

Il termine *cor*, nell'indefinita gamma di possibilità, attraversa l'intera opera di Agostino. Esso costituisce infatti il tentativo di esprimere la sintesi del suo pensiero antropologico. Diversi autori (J. Stelzenberger, A. Maxsein, Eduardo De La Peza, A. Solignac) hanno già messo in luce, nei loro studi sulla categoria del *cor* in Agostino, il significato pregnante che il termine *cor* ha negli scritti agostiniani, in ambito filosofico-antropologico e in quello più strettamente teologico-spiri-

La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto, in "Augustinianum" 19 (1979) 103-133; ID., *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino (De gr. lib. arb.; De corrept. gr.)*, in "Studi Storico Religiosi" 4 (1980) 89-113.

tuale. Altri ne fanno un approccio psicologico (in particolare in chiave junghiana, il *cor* sarebbe sinonimo dell'«inconscio»); da parte nostra uniamo insieme quello filosofico-antropologico (l'uomo è il suo *cor*, espresso nelle categorie epistemologiche corrispondenti) e teologico-spirituale (il *cor* è la risultanza base dell'incontro tra il libero arbitrio dell'uomo e la grazia di Dio).

Il nostro approccio evidenzia particolarmente due aspetti: 1. la valenza del termine *misericordia*, appartenente alla famiglia semantica di *cor*; 2. l'*oculus cordis* quale correlato della libertà dell'uomo, frutto quest'ultima della cooperazione del libero arbitrio e della grazia di Dio.[28] Le categorie della misericordia e dell'amicizia veicolano tale relazione sia in rapporto a Dio che al proprio simile.

a/2.3.1) «Cor» e «misericordia»

Agostino paragona il farsi *cor* dell'uomo alla stretta interdipendenza che intercorre tra il suono della voce e il suo significato. Egli spiega: *Una voce senza significato colpisce l'udito ma non edifica il cuore. Nel nostro stesso cuore che si viene edificando avvertiamo infatti l'ordine delle cose... quando emetto un suono ti parlo... il suono scompare ma la parola, giunta a te tramite il suono, è già nel tuo cuore pur rimanendo ancora nel mio.*[29]

L'*oculus cordis*: Agostino tenta di enucleare la complessa nozione di uomo come *cor* con un suo modo di esprimersi, l'*oculus cordis*. Questo può considerarsi in lui una vera categoria epistemologica, anzi l'unica per poter accedere ai propri simili ed allo stesso Dio. L'*oculus cordis* infatti dice relazione alla conoscenza di realtà oltre il sensibile; alla coscienza in qualità di occhio purificatore del cuore «immondo»; e infine al desiderio che consente al cuore di trascendersi oltre il sensibile.

L'*oculus cordis* ha la sua radice nei recessi del cuore (il *sinus cor-*

28. Agostino usa per lo più l'espressione «libero arbitrio» per indicare la capacità propria della natura umana in quanto tale di essere dotata di movimento autonomo, un dato da lui ritenuto rivelatoci dalle sacre Scritture (vedi ad es. *Gr. lib. arb.*, 1,1ss.); e il termine «libertà» per una scelta già concretamente avvenuta che, se è nell'ordine del bene, è frutto della cooperazione tra il libero arbitrio e la grazia di Dio (*De correptione et gratia*). Il concetto di *cor* si colloca come sintesi nella nozione di *voluntas* naturale, di «libero arbitrio» e di libertà.

29. *Sermo*, 293,3. Ne diamo il testo latino: *Vox sine verbo aurem pulsat, cor non aedificat. Verumtamen in ipso corde nostro aedificando advertamus ordinem rerum. Si cogito quid dicam, iam verbum est in corde meo: sed loqui ad te volens, quaero quemadmodum sit etiam in corde tuo, quod iam est in meo. Hoc quaerens quomodo ad te perveniat, et in corde tuo insideat verbum quod iam est in corde meo, assumo vocem, et assumpta voce loquor tibi: sonus vocis ducit ad te intellectum verbi, sonus quidem ipse pertransit; verbum autem quod ad te sonus perduxit, iam est in corde tuo, nec recessit a meo*; *In Io. ev.*, 9,13: *Quid enim prodest strepitus oris, muto corde?*.

dis) che genera il desiderio. E questo è, nella spiritualità agostiniana, l'anima del «vedere del cuore». Dato poi che l'*oculus cordis* «attinge» Dio in proporzione del distendersi del desiderio, diventa importante per Agostino, il come nutrire tale desiderio per consentire all'uomo di orientarsi continuamente verso Dio.[30] Egli, evitando di proposito di far leva sull'ascetica del corpo, soggetta di per sé a troppe ambiguità, insiste su gli *auxilia* comuni a tutti che alimentano il desiderio, e cioè: le divine Scritture, l'assemblea del popolo di Dio, la celebrazione dei misteri, il santo battesimo, il canto delle lodi di Dio, la predicazione.[31]

a/2.3.2 Misericordia e amicizia

Agostino, dall'anno 396 in poi, indicò nelle categorie epistemologiche della «misericordia» e dell'«amicizia» – che pose sotto il principio etico del retto uso dell'*uti* e del *frui* – la strada obbligata del possibile incontro tra l'uomo e il suo simile.

La misericordia

Egli intuì che la misericordia, una delle mediazioni possibili dell'incontro di Dio con l'uomo, è tale anche per la comunione degli uomini tra di loro. La parola *misericordia* traduce, negli scritti agostiniani, in primo luogo l'esperienza che l'uomo ha di Dio quando egli si converte a Lui, e anche l'esperienza che l'uomo ha del suo simile nei momenti del bisogno. L'Ipponate indicò tale esperienza come una mediazione necessaria per l'esistenza umana perché, senza di essa, l'uomo vivrebbe nella misera condizione di un essere errabondo, non potendo sperare di potersi rivolgere né a Dio né al suo simile, né sperare che essi si rivolgano a lui. La condizione di «miseria» è infatti congenita ai figli di Adamo.

30. *In Io. ep.*, 4,6: *Quid ergo nos erimus... quomodo potuit, lingua sonuit; coetera corde cogitentur...Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est... desiderando capax efficeris... Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur.*

31. *In Io. ev.*, 40,10: *Desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus. Hoc nobiscum agit Scriptura divina, hoc congregatio populorum, hoc celebratio sacramentorum, hoc baptismus sanctus, hoc cantica laudis Dei, hoc ipsa nostra disputatio, ut hoc desiderium non solum seminetur et germinet, verum etiam in modum tantae capacitatis augeatur, ut idoneum sit sumere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit* (*Il desiderio è il recesso più intimo del cuore. Quanto più il desiderio dilata il nostro cuore, tanto più diventeremo capaci di accogliere Dio. Ad accendere in noi il desiderio contribuiscono la divina Scrittura, l'assemblea del popolo, la celebrazione dei misteri, il santo battesimo, il canto delle lodi di Dio, la nostra stessa predicazione: tutto è destinato a seminare e a far germogliare questo desiderio, ma anche a far sì che esso cresca e si dilati*).

Se nelle *Confessioni* Agostino, scrivendo la sua biografia, elevò un canto alla misericordia di Dio che lo aveva avvicinato nel suo errare, nel *Commento ai salmi* parlò simultaneamente della misericordia di Dio e di quella dell'uomo che soccorre il proprio simile. Il bisogno di misericordia diventa poi per lui un assillo primario per chi cerca la verità *costretto* – come disse di se stesso – *a farsi strada attraverso sentieri intricati ed oscuri* (*Trin.*, 1,3,6). *(Io ero) febbricitante, tormentato dall'arsura della verità e tu, Dio mio, te lo confesso, avesti misericordia di me quando ancora non ti conoscevo* (*Conf.*, 3,6,11).

Agostino approfondì la categoria di *misericordia* esplicitandone l'etimologia: un termine composto dalle parole «miseria e cuore». Con *cor*, dalla radice latina *urere* (bruciare), egli indicò la capacità di eliminare il negativo morale presente nel proprio simile (= la miseria) – che anzi lo brucia –. Ma *cor* indica in lui soprattutto l'uomo stesso nel suo concreto esistenziale, vale a dire già orientato nella sua volontà naturale. In tale ottica, propria del periodo pelagiano, l'uomo è detto da Agostino *cor*, è costituito cioè dal suo «amore» (il tema sviluppato nella *Città di Dio*, scritta negli anni 413/426). Porsi pertanto il problema del cuore umano è porsi, in terminologia agostiniana, il problema stesso dell'uomo; e indagare nel suo cuore è voler guardare nelle profondità del mistero dell'uomo, indicato dalle Scritture con l'espressione: *il cuore è un abisso*.[32] Ivi nessuno è mai disceso né vi può scendere, solo si può tentare di gettare lo sguardo in una profondità che si perde nella sua immensità. Agostino avvertì che, nonostante tale immane difficoltà, l'uomo vuole guardare dentro se stesso e ne cerca la strada. L'Ipponate la indicò in Dio perché solo Lui, potendo penetrare ogni recesso del creato, può giungere anche nelle profondità del cuore umano. L'Agostino credente intravvide cioè che Dio porta in sé il segreto del mistero dell'uomo, che anzi proprio nel suo *cor* ha la sua dimora. Dio infatti con la sua presenza risana il cuore contrito, accoglie come offerta gradita il cuore umile e l'uomo *ritrova quel Dio dal quale allontanarsi è cadere, al quale rivolgersi è risorgere, nel quale rimanere è stare saldi, al quale ritornare è rinascere, nel quale abitare è vivere* (*Sol.*, 1,1,3).

Chi è infatti in «miseria», poiché è perseguitato da tale indigenza, vive ai margini della vita dei propri simili. Essa tuttavia, avvicinata dal cuore (*urere* / bruciare), come investita da un incendio viene ad essere distrutta. La misericordia indica perciò il *cor* (l'uomo) pronto

32. I testi della Scrittura, sull'insondabilità del cuore umano, sono *Sir* 1,2; 7,5; 42,18; *Sal* 44 (43),22; 64 (63),7; *Sap* 1,6; *Prov* 25,3; *Ger* 9,3 e 17,10, ed hanno una sintesi in Agostino nell'espressione delle *Confessioni* (4,14,22): *Grande profundum est ipse homo.*

ad intervenire là dove l'indigenza (la miseria) sta provocando la morte di una vita. L'uomo, ogni uomo, rileva Agostino, nasce di per sé come *somma ricchezza e somma indigenza* insieme, poi, perché figlio di Adamo, nasce nell'*humus* della miseria, gravido di un'indigenza che lo espone al morire come condizione permanente. Nella sete di vivere di ogni esistenza umana c'è perciò sete di misericordia. Questa, consentendo al cuore umano di uscire dalla sua indigenza, lo avvicina a Dio, agli altri, a se stesso. La misericordia diventa così una delle strade obbligate per Dio e per gli uomini per potersi incontrare nelle loro radici più profonde. In Cristo le due vie, quella di Dio e quella dell'uomo, s'incontrano, perciò Lui è la via, la verità e la vita dell'uomo. Agostino chiama pertanto Dio e Cristo col nome di «misericordia». Nella scia di Ambrogio, che aveva visto nella misericordia una delle radici di consanguineità tra gli uomini (*ci fa prossimi l'uno dell'altro non la parentela bensì la misericordia*: *In Lucam*, 7,84), Agostino la teorizza ad unica strada possibile di Dio, di Cristo e degli uomini per potersi avvicinare e comunicarsi vita. Egli scrisse lapidariamente: *miserabilmente l'uomo cadde, misericordiosamente discese Dio (cecidit homo miserabiliter, descendit Deus misericorditer*: *Sermo*, 128,1). Commentando poi l'incontro di Gesù con la donna adultera (*Gv* 8,10), si espresse con linguaggio statuario: *Allontanatisi tutti, rimase la peccatrice e il Salvatore, rimase l'ammalata e il medico, rimase la misera e la misericordia (Illis ergo discedentibus, remansit peccatrix et Salvator: remansit aegrota et medicus: remansit misera et misericordia*: *Sermo*, 13,5).[33]

Una delle principali applicazioni sulla *misericordia* venne fatta da Agostino a proposito del ministero nella Chiesa del «dottore» o dell'«uomo spirituale» o del «teologo» diremmo noi o dell'intellettuale in genere. Due condizioni previe costituiscono la tonalità del vigilare del *doctor*, che è un lavoro di *misericordia*. La prima, è la sua non animosità con un uomo di cultura, ben sapendo quanto costi nella vita guadagnarsi un briciolo di verità;[34] la seconda, è nell'attitudine

33. Per una esposizione più ampia, cf GROSSI V., *Valenza antropologica della misericordia in s. Agostino*, in AA.VV., *Dives in misericordia* (= Studia Urbaniana 13), Roma 1981, 189-195.

34. È rimasto giustamente famoso quanto Agostino affermò in merito nel *Contra ep. manichaei quam vocant fundamenti* 2-3: *Infieriscano contro di voi (manichei) coloro che non sanno con quanta fatica si trovi la verità, e quanto sia difficile non cadere nell'errore. Infieriscano contro di voi quanti non sanno quanto sia arduo e raro superare con la serenità di una mente pia i fantasmi della carne. Infieriscano contro di voi quanti non sanno con quanta difficoltà si sani l'occhio dell'uomo interiore perché esso possa vedere la sua luce... Infieriscano contro di voi quanti non conoscono i gemiti e i sospiri che da ogni parte implorano di poter «intelligere» Dio. Infieriscano infine contro di voi quanti non sono stati ingannati dall'errore che vedono in voi.*
Io invece, che tanto a lungo giacqui prostrato e finalmente ho potuto intravedere quella sincerità della mente che si perce-

di *preferire d'imparare piuttosto che d'insegnare, informandosi prima di dire qualcosa*, per non cadere nella parzialità della ricerca e quindi nell'errore.[35]

L'amicizia

Se la misericordia è l'atto iniziale necessario per il rapportarsi di Dio con gli uomini e degli uomini tra di loro, l'amicizia ne è il frutto, la conseguenza possibile e inoltre necessaria per vivere la vita umana che è comunicazione interpersonale. Prescindendo dall'amicizia i rapporti umani verrebbero mediati non dalla realtà delle persone quali esse sono, bensì dalla idea che reciprocamente esse si fanno le une delle altre, cioè a livello di fantasmi, come si esprime Agostino. L'amicizia, favorendo il reciproco manifestarsi, media l'incontro delle persone a livello della loro realtà. Essa cioè fa sì che i cuori s'incontrino. L'amicizia appartiene alla classe dei beni comuni, è cioè di tutti, non è perciò ipotizzabile solo per alcuni dotati di animo sensibile. Ogni essere umano va perciò educato alla capacità di amicizia e va messo in condizioni di poterne usufruire. Una creatura umana se viene defraudata di tale bene non potrebbe vivere la vita a livelli umani, che è comunicazione reciproca. Agostino immise poi nell'amicizia Cristo come suo fondamento perché essa possa essere duratura.

Il *cor* nella spiritualità agostiniana giunge al cuore del dramma stesso di essere uomini, alle scelte della sua libertà. Questa, d'altra parte, non è mai sicura né di ciò che possa produrre, né del luogo dove sia collocata quanto a destinazione finale. «*Cor*, misericordia, amicizia» appartengono pertanto ad una famiglia semantica i cui termini hanno una modulazione antropologico-spirituale che ci porta in un ambito sapienziale denso di mistero, dove la verbalizzazione può avvenire più per sentenze che per enucleazione logica. È questo forse il significato di molte sentenze agostiniane in proposito, ad esempio: *Nelle cose terrene nessuna cosa è cara all'uomo se questi non ha per amico un uomo* (*Ep.*, 130,4); *Non si conosce nessuno se non mediante l'amicizia* (*83 quaest.*, 71,5) (perché) *ogni cuore è chiuso ad un altro cuore* (*En. in ps.*, 55,9). *Cor* designa l'uomo «misericordia», «amico», che si rapporta a livello etico del *frui* (godere comunicando) e non dell'*uti* (l'usare, riferito alle cose di cui ci si serve e sarebbe delitto applicarlo alle persone), liberatosi dai fantasmi umani creati dalla capacità di astrazione

…isce senza il racconto di una inutile favola, assolutamente non posso infierire contro di voi.

[35] *De fide et symbolo*, 9,18: … *impias haereticorum mentes prius volentes docere quam nosse*; *Epp.*, 193,13: *prius discere quam docere*. In Cipriano, *Epp.*, 72 e 74,10 c'è il medesimo pensiero.

dell'essere razionale. *Cor* è l'uomo che vive il *frui* della vita, perché capace della comunicazione con le persone, cominciando da Dio.

L'*oculus cordis* ha in Agostino, oltre Dio, anche un secondo polo di relazione, quello del prossimo. La semantica e la valenza insieme di tale espressione va correlata in lui alla sua maturazione di comprensione dell'antropologia cristiana rispetto all'impostazione platonica. All'inizio la categoria antropologica da lui utilizzata fu quella di *homo interior - homo exterior*, propria della tradizione cristiana latina. Egli la tradusse in sano ascetismo evitando di opporre in un solo soggetto «due uomini: l'uomo interiore, quello vero; l'uomo esteriore, il perituro», secondo la tradizione filoniana. A lui sembrò sufficiente, in un primo momento, di non porli in lotta l'uno antagonista dell'altro. Più tardi Agostino avvertì nel binomio antropologico «uomo interiore – uomo esteriore» la presenza ancora di una non indifferente componente neoplatonica, e la sostituì, già nella *Regula ad servos Dei* (verosimilmente dell'anno 400) con la categoria dello *homo spiritalis*[36] in rapporto ad una spiritualità della libertà sotto la grazia di Dio. In tale ottica antropologica il *famulus / servus Dei* (= il monaco) viene considerato non tanto come il «domatore della carne», quanto *colui che ama la bellezza spirituale*. Coloro che vivono in monastero sono infatti uomini *liberi* (in latino ha il significato di liberi e di figli) *costituiti sotto la grazia*, perché da essa liberati.[37]

L'Ipponate chiedeva ai suoi monaci una vita comune il cui esercizio ascetico principale consistesse nella lealtà quotidiana di esercitarsi nell'amore di Dio e del prossimo.[38] Il frutto di siffatta vita cristiana

36. Questa categoria è già presente nella *Regula*, c. 8. Per «l'uomo spirituale» cf GROSSI V., *La spiritualità agostiniana*, in AA.VV., *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Roma 1984, 159-204, in particolare pp. 178-181 e 189-194.

37. *Regula*, 8,48: *tamquam pulchritudinis amatores... non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*. La maturità di questa impostazione antropologica, propria dell'ultimo Agostino, presente anche nei *Sermones*, 355 e 356 sulla vita comunitaria (anni 425-426), portano alla tentazione di datare la *Regula* dopo l'anno 425. Naturalmente il c. 8 a chiusura della *Regula* viene visto, da quanti la datano verso l'anno 400 (la datazione più probabile e la più accettata), a livello di intuizione.

38. *Regula*, 1: *Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data*; 1,3: *Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum*. Il paragrafo 1, quale prologo della *Regula*, dalla critica testuale non è ritenuto originario, ma ne esprime bene la filigrana. Tale vita comune, a livello di carità vicendevole, maturò progressivamente in Agostino come servizio ecclesiale. Nelle *Confessioni* (10,43,70) egli fa propria l'intuizione paolina *Cristo è morto per tutti* (2 *Cor* 5,15) e l'applica a quanti vivono in monastero, perché si mettano a disposizione della missione della Chiesa, tirandosi fuori dal loro *deificari in otio* (*Ep.*, 10,2), e dalla falsa spiritualità che il lavoro manuale non sia più consono al loro genere di vita (*De opere monachorum*). Le lettere 48 e 243 trattano espressamente dello stretto rapporto esistente tra la vita in monastero e il servizio ecclesiale e costituiscono la progressiva maturazione del pensiero di Agostino in merito.

si assaporava per lui nella convivenza in monastero in quel clima di libertà e di grazia che dona di vivere, *non come servi sotto la legge,* – egli sottolineava con una non celata soddisfazione per la sua proposta monastica – *ma come uomini liberi sotto la grazia.*[39]

b) L'ecclesiologia

Chiesa - saeculum - Regno dei cieli Città di Dio

La concezione di Chiesa in Agostino è molto vasta. Diamo alcune indicazioni in relazione alla nozione di Chiesa del tempo della storia che abbraccia tutti i giusti da Abele all'ultimo giusto; alla sua unità e pace; in rapporto a Cristo di cui è ministra e col quale forma il *Christus totus*; in rapporto al *saeculum*, alla Città di Dio, alla Chiesa celeste, al Regno di Dio.

b/1) La nozione di «Chiesa»

La concezione agostiniana di Chiesa si sviluppò attraverso alcune tappe fondamentali:

1. la Chiesa cattolica come *auctoritas* (fase della polemica con i manichei);
2. la Chiesa come comunione (fase della polemica con i donatisti);
3. la Chiesa del tempo della storia come indicazione della Città di Dio, ministra dell'umanità redenta dalla croce del Signore, tesa alla «Chiesa celeste» o società degli angeli del Regno dei cieli.

b/1.1) La Chiesa come «auctoritas»

Agostino si convertì al cristianesimo della Chiesa cattolica venendo dal gruppo cristiano manicheo, che faceva leva sul convincimento razionale delle scelte umane piuttosto che sull'acconsentire per fede. La crisi della sua appartenenza alla setta manichea scoppiò quando egli scoprì il valore di una conoscenza che può venire all'uomo anche per fede. Egli si riconciliò allora con la Chiesa cattolica, recependola in tutto il suo valore di *auctoritas*, degna di credibilità sia per gli indotti che per i dotti. È rimasta celebre la sua affermazione: *non crederei al Vangelo se non mi vi inducesse l'autorità della Chiesa cattolica* (*Contra ep. manich. fund.*, 5,6; *C. Faustum*, 28,2), come l'altra detta ai donatisti: *resterò sicuro nella Chiesa qualunque difficoltà si presenti* (*Bapt.*, 3,2,2) perché *Dio ha posto la dottrina della verità nella cattedra dell'unità* (*Ep.*, 105,16).

39. *Regula*, 8,48.

b/1.2) La Chiesa come comunione

Agostino sviluppò una duplice dimensione della Chiesa come comunione: in relazione a Cristo e ai cristiani tra di loro.

b/1.2/a) Chiesa Cristo

L'umanità, simile ad un edificio che si appoggia sulla pietra angolare (*Sermo*, 156,14,15; *En. in ps.*, 78,3), ha in Cristo il suo punto di coesione e trova nella Chiesa una particolare forma di aggregazione.

Agostino, partendo dalla preghiera dei salmi, diede un peculiare sviluppo alla comunione tra Cristo e la Chiesa, sintetizzandolo nella formula *Christus totus* (l'unità nella Chiesa tra Cristo come capo e come membra) (*En. in ps.*, 85; *Sermones*, 341 e 341/A). Lo stretto rapporto esistente tra Cristo e la Chiesa, sì da farne il *Christus-totus*, contribuì a risolvere le difficoltà degli ariani i quali, dalla preghiera di Gesù, arguivano all'inferiorità del Figlio di Dio rispetto al Padre.

b/1.2/b) Chiesa - cristiani

La Chiesa, nel significato di comunione dei cristiani tra di loro, pose nell'antichità cristiana diversi problemi, culminati nella questione africana dei *lapsi* (quanti avevano rinnegato la fede durante la persecuzione) prima e del donatismo poi. Molti *lapsi*, superata la soluzione rigorista della non riammissione nella comunione ecclesiale, vennero riconciliati in Africa (secondo i canoni dei concili di Cartagine del 249; 251; 256) tramite un secondo battesimo; i seguaci di Donato, cioè i donatisti, negarono ai *traditores* (da *tradere* = consegnare: i *lapsi* che nella persecuzione di Diocleziano avevano consegnato i libri sacri all'autorità civile) ogni ulteriore potere di trasmettere la santità sacramentale, nel loro caso l'ordine sacro. Si venne ingenerando una concezione di Chiesa passibile di divisione, già nel tempo della storia presente, tra santi e non santi. Le conclusioni sul piano sacramentale ed ecclesiale furono molto pesanti.

Agostino gridò allo scandalo contro la prassi di ribattezzare, perché si exsufflavano i cristiani quasi fossero pagani bisognosi di essere liberati dalla *potestas tenebrarum* (*Contra Cresconium*, 2,5,7). La posizione sacramentaria dei donatisti metteva in questione l'unicità del battesimo e quindi la sua validità o meno qualora venisse amministrato da ministri indegni. Essi ne proposero la reiterazione in caso di nullità supposta. Agostino scrisse sull'argomento due opere fondamentali, *De baptismo* (a. 400) e *De unico baptismo* (a. 411). In esse egli ribadì la tesi della validità del battesimo anche se viene amministrato da eretici, scismatici o comunque ministri resisi indegni, e quindi la sua unicità non reiterabile, perché nel sacramento è Cristo stesso che

battezza. La conclusione di Agostino giungeva ad ammetteva tra i battezzati l'esistenza di una fraternità che non si può annullare per nessun delitto. Era, come lui la chiamava, la comunione nei sacramenti.

La Chiesa, continuava l'Ipponate, non è tuttavia solo comunione di sacramenti ma anche comunione di santi. In un sacramento – egli notava – bisogna aver presente che *altro è non averlo, altro è non averlo utilmente* (*Bapt.*, 4,17,24; 6,1,1). Pertanto non ha l'utilità del sacramento, cioè la carità dataci dallo Spirito, chi lacera l'unità, chi non vive nella pace cattolica. Egli, per spiegare la comunione dei santi, introdusse nel concetto di Chiesa la componente escatologica. Nella Chiesa, popolo di Dio in cammino verso l'eterno, vi sono due momenti: quello presente e quello futuro. La Chiesa senza macchia, di cui parla Paolo (*Ef* 5,27), è quella futura; la Chiesa del tempo presente è un corpo misto, non sono infatti santi tutti i suoi membri. *La Chiesa del tempo presente*, egli nota, *è come un'aia... ha la paglia e il grano* (*En. in ps.*, 25; *Sermo*, 2,5). Paglia e grano, cioè buoni e cattivi, vivono insieme nella Chiesa, visibilmente uniti ma spiritualmente separati e dove la presenza dei peccatori non pregiudica l'innocenza dei buoni, dato che quest'ultimi traggono solo da Cristo ogni loro santità. I sacramenti della Chiesa sono di Cristo in quanto a *potestas*, imprimono cioè il carattere di Cristo e non di Donato o di chicchessia; sono della Chiesa quanto al ministero (*Ep.*, 98). L'agente principale di ogni sacramento è perciò sempre Cristo e, per tale motivo, *il battesimo è battesimo non per i meriti di coloro ai quali viene amministrato, ma per santità e verità propria, a causa di Colui che lo ha istituito* (*Contra Cresconium*, 4,16,19). *Battezzi perciò Pietro, è Cristo che battezza; battezzi Paolo, è Cristo che battezza; battezzi pure Giuda, è Cristo che battezza* (*In Io. ev.*, 6,7). La Chiesa del tempo della storia è quella permista di buoni e cattivi, come simbolicamente è raffigurata nelle parabole del campo di grano misto alla zizzania, dell'aiuola sulla quale si ha grano e pula, di una rete dopo la pesca la quale contiene ogni genere di pesci.

La pesca miracolosa narrata nel Vangelo di 153 grossi pesci (*Gv* 21,15-25), ottenuta gettando le reti a destra, è invece simbolo della Chiesa dopo la risurrezione, che conterrà solo i buoni simboleggiati nel numero di 153 grossi pesci (*Sermones*, 248,3; 251,1 e 3,4; 252,7-12; *Sermo*, 46,2; *Sermo Denis*, 12 (= NBA XXXI/1, *Sermo*, 147/A).

b/1.3) Chiesa - saeculum regno dei cieli - Città di Dio

La terminologia di Chiesa - mondo - Città di Dio - regno dei cieli si snoda nell'ecclesiologia agostiniana post-polemica donatista come un prezioso monile che trova nella croce del Signore il suo punto di aggancio o l'asse di articolazione teologica.

L'espressione «regno dei cieli» delle parabole evangeliche sulla pesca si riferisce, per Agostino, al numero degli eletti, ai soli buoni che vivranno il tempo definitivo che conclude la vicenda della storia umana. La Chiesa ha invece due tempi, quello della storia e quello del regno a venire dopo la risurrezione (*Sermones*, 251; 259,2). *Il mistero di quella pesca tuttavia* – spiegava ancora Agostino – *si attua nel tempo presente... La rete è la parola di Dio, il mare è il mondo presente, e coloro che sono inclusi in quella rete sono tutti coloro che vengono alla fede?... La rete gettata in mare simboleggia la fede. O che forse non è un mare il mondo attuale dove gli uomini si divorano a guisa di pesci?* (*Sermo*, 252,2). La Chiesa del tempo della storia accoglie in sé tutti i chiamati alla fede, buoni e cattivi, però non ancora divisi (cf *Lc* 5,1-11 e *Mt* 4,18-22). In quanto essa raccoglie anche i buoni, quelli cioè facenti parte del numero finale degli eletti, è chiamata anche «regno dei cieli» (*Sermo*, 251,3,4: *Tamen regnum coelorum est appellata Ecclesia... in isto regno coelorum, id est, in Ecclesia huius temporis*). La Chiesa pertanto, gravida del regno dei cieli, vive la storia del mondo presente e quella a venire dove tende definitivamente. Su questo tema il grande pensatore cristiano scrisse la famosa *Città di Dio*. Nel tempo presente la Città di Dio convive con la città terrena. Esse nascono da due amori diversi. *Due amori danno origine a due città: la città terrena il cui amore di sé giunge sino al disprezzo di Dio; la città celeste il cui amore di Dio giunge sino al disprezzo di sé*. Esse, nel tempo della storia, non si identificano con la città secolare e la Chiesa, che anzi, dato che convivono l'una nell'altra, non è possibile distinguerle pur essendo del tutto diverse. Soltanto alla fine si manifesteranno per quello che sono, dividendosi per sempre. Il tempo della storia unisce le due città (esse infatti camminano insieme), lasciano però emergere non la loro divisione quanto il compito dei cristiani come di tutti gli uomini di operare all'interno di un vissuto umano comune. Il rapporto Chiesa-mondo appartiene perciò al tempo della storia, benché esso sfugga ad una precisa individuazione e, di conseguenza, a scelte radicali di contrapposizione. La situazione comune degli uomini è caratterizzata dall'insicurezza del proprio destino, ed essa non può trovare soluzione adeguata nelle istituzioni in quanto tali. Le due Città di Agostino infatti non s'identificano, nel tempo della storia, né con lo Stato pagano o con lo Stato in sé né con la Chiesa, benché nella prassi spesso possano coincidere.

Nell'Agostino della *Città di Dio* il binomio correlato dei soggetti *civitas-Ecclesia* cede ad un altro di dimensioni più ampie, le due *civitates*, entro le quali trovano posto anche le istituzioni Chiesa e mondo civile.

Per capire l'evanescere graduale dell'*Ecclesia* nel *De civitate Dei*,

come un'istituzione a fronte della *civitas*, bisogna ricordare l'immagine di Chiesa proposta da Agostino alla fine del *Commento a Giovanni* (*tr.*, 120,2), dove egli ci ha lasciato il suo ultimo schema ecclesiologico. La Chiesa si costituisce grazie agli uomini che, salendo la croce del Signore e attraversando la porta del costato aperto del Crocifisso, passano nel mare dei redenti costituendosi appunto come Chiesa (*In Io. ev.*, 120,2), di generazione in generazione. La Chiesa pertanto, nella visione agostiniana, non si oppone alla città secolare (*saeculum* = mondo umano nel *De civitate Dei*) che è chiamata alla salita della croce per essere redenta. In tal ottica il compito della «Chiesa» nel tempo della storia è quello di aiutare l'umanità a divenire «Chiesa» salendo la croce del Signore.

La Chiesa del tempo della storia pertanto è essa stessa istituzione e la sua visibilità dice relazione alla manifestazione nel tempo della *civitas Dei* la quale, nel segno esteriore, si presenta quale *communio caritatis, communio pacis, sacramentum corporis Christi* e, in tal senso, *anche nel presente della storia (nunc) la Chiesa è il regno di Cristo e il regno dei cieli* (*Civ. Dei*, 20,9,1).

In tale ottica Agostino comprese il ministero della Chiesa e di ogni sua attività, in particolare dei sacramenti, e il ministero della riconciliazione come il suo principale compito di vescovo.

Egli intuì che la storia delle due città non è costituita da pietre o da monumenti, soggetti di per sé al logorio del tempo, ma da ogni uomo chiamato in prima persona ad essere costruttore della storia, anche di quella della Città di Dio. Dopo la caduta di Roma del 410 Agostino, rivolto ai suoi contemporanei prostrati da quella impensabile catastrofe, additò la strada di un nuovo modo di fare storia con l'apporto di ogni singolo cittadino: *Quando ogni cosa invecchia, Cristo viene per rinnovellare anche te. Il mondo è come l'uomo: nasce, cresce, invecchia... non restare attaccato a questo vegliardo che è il mondo. Non rifiutare di ringiovanirti nel Cristo che ti dice: il mondo perisce, invecchia, scompare, esso è travagliato dal tarlo della vecchiaia. Non aver paura: la tua giovinezza si rinnovellerà come quella dell'aquila* (*Sermo*, 81,8).

Quando Agostino, verso l'anno 426, terminava il 22 libro (l'ultimo) della *Città di Dio*, la questione del rapporto della libertà dell'uomo con la grazia di Dio era diventata una spia delle grandi angosce e speranze dell'uomo del secondo ventennio del secolo v. Venutogli a mancare il sostegno delle strutture sociali (civili e religiose)[40] a

40. Sotto l'incalzare dei Vandali anche il clero volle fuggire, sperando in qualche salvezza, abbandonando il popolo al suo naufragio, senza neppure il deterrente della presenza del clero. Agostino morente sconsigliò quella fuga nei termini seguenti: *Quando tutti, vescovi e ecclesiastici e laici, conoscono egualmente il pericolo, chi ha*

motivo del gran migrare dei popoli, ognuno si rifugiò nella protezione di Dio: chi lo recepì come Padre, chi come giudice di condanna. La questione si polarizzò, Agostino vivente e dopo la sua morte, sulla nozione del termine di «predestinazione» che assumeva sempre più il significato di predestinazionismo nel bene e nel male.[41] Una tale impostazione denunciava la crisi del sorgere di una cultura del disimpegno e del disvalore delle istituzioni. Agostino fu certamente uno dei grandi interpreti del limite delle istituzioni, di qualsivoglia estrazione (civile o religiosa), demandando alle coscienze il valore supremo di ciò che conta. Con tale intuizione egli tuttavia non abdicò al senso della storia, costruita nel tempo dalle volontà degli uomini[42] e, per enuclearne la complessità e le conseguenze, scrisse per l'umanità il *De civitate Dei*.

c) L'etica

Della questione etica consideriamo in Agostino quei principi fondamentali che nel suo pensiero costituiscono la struttura dei compor-

bisogno degli altri non sia abbandonato da coloro di cui ha bisogno. Tutti transmigrino in località sicure, o se alcuno è costretto a rimanere non venga lasciato solo da chi ha il dovere di soccorrerlo nei suoi bisogni di membro della Chiesa. Così sopravvivano insieme, o insieme sopportino quanto il Padre di famiglia vorrà loro imporre... Se alcuni abbandonarono le loro comunità, ecco, questo noi diciamo che non si deve fare... la fuga ci è imposta, a noi ministri di Cristo, dalle località dove stiamo sotto l'incalzare della persecuzione quando non c'è più il popolo di Cristo a cui prestare il nostro ministero, oppure il ministero necessario può essere fornito da altri che non hanno ragione di fuggire... Dobbiamo temere la corruzione della sensibilità interiore e la perdita della purezza della fede, più che lo stupro violento della carne delle donne... Dobbiamo temere l'estinzione delle pietre vive, da noi abbandonate, più che l'incendio davanti a noi delle pietre e del legname degli edifici terreni; dobbiamo temere l'estinzione delle membra del corpo di Cristo private del nutrimento spirituale, più che la tortura delle membra del nostro corpo investite dalla violenza nemica... Quando mancano le vie di scampo quale concorso allora in chiesa di gente d'ogni sesso ed età: chi invoca il battesimo, chi la riconciliazione, chi l'esecuzione stessa della penitenza, tutti poi il conforto, la preparazione e la distribuzione dei sacramenti. Se venissero a mancare i ministri, quale rovina!... Presenti invece i ministri, ognuno con le forze che Dio gli fornisce, tutti ricevono soccorso: gli uni hanno il battesimo, gli altri la riconciliazione, nessuno è privato della comunione del corpo del Signore, tutti sono consolati, edificati, esortati a pregare Dio, il quale ha il potere di allontanare ogni motivo di timore: tutti sono preparati all'una e all'altra sorte: se non può questo calice passar via da loro, sia fatta la volontà di Colui che non può voler nulla di male (POSSIDIO, *Vita Aug.*, 30,11-31).

41. È questo tra l'altro il senso delle obiezioni ad Agostino contenute nei *Capitula Gallorum* (= PL 51,155-174), *Vincentiarum* (= PL 51,176-186), e negli *Excerpta Genuensium* (= PL 51,187-202), scritti che appartengono agli anni 431-434: cf GROSSI V., *Il termine «praedestinatio» tra il 420-435: dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella di «salvati e dannati»*, in «Augustinianum» 25 (1985) 27-64.

42. Su tali problematiche, vedi GROSSI V., *Regno di Dio e città terrena. Da Costantino alla Riforma (elementi di sintesi)*, in AA.VV., *Regno di Dio e Città terrena*, Torino 1979, 79-125; LETTIERI G., *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988.

tamenti umano-cristiani: il principio dell'*amor / caritas* e quello dell'*uti* e del *frui* con i relativi presupposti della responsabilità umana.

c/1) I presupposti dell'etica agostiniana

I presupposti dell'etica agostiniana sono dati da due fattori: *a*) il principio dell'unità triadica dell'essere umano e la sua felicità; *b*) la libertà dell'uomo.

c/1.1) L'unità triadica dell'essere umano e la sua felicità

Agostino comprende l'unità dell'essere umano in forma triadica di essere, conoscere e amare, come partecipazione di Dio causa dell'essere, luce del conoscere, fonte dell'amore (*Civ. Dei*, 8,4; 8,10,2).[43] L'etica rientra per lui nell'adeguarsi all'ambito dell'*amor* in quanto riferimento a Dio come fonte, fine, felicità e sommo Bene dell'essere umano.

La ricerca di Dio come bene o felicità era un'istanza platonica, in cui la beatitudine s'identificava con la sapienza. Agostino accettò tale indicazione,[44] ma vi apportò dei correttivi cristiani. Il principio accolto sottolineava come il sommo bene o la sapienza s'inseriscono nel desiderio di amore dell'uomo, per cui egli si sente felice solo quando ottiene ciò che ama.[45] Le sue determinazioni riguardarono la natura dei beni desiderati. Se i pagani (alludeva in particolare agli stoici e ai neoplatonici) – rilevava Agostino – ripongono la beatitudine nei beni possibili al tempo della vita presente (il corpo, l'anima, i beni sociali della famiglia, dell'amicizia e della città) (*Civ. Dei*, 19,4-9), i cristiani considerano beni di vita beata solo quelli passibili di eternità (*Trin.*, 13,7,10 - 8,11). L'Ipponate, in altre parole, respingeva la teoria degli eterni ritorni (*Ep.*, 166,9,27) e parlava della beatitudine del tempo presente solo come possesso nella speranza, associandovi tuttavia anche il corpo (*Gen. ad litt.*, 7,27,38; 12,35,68).

c/1.2) La libertà dell'uomo

Agostino, superata la teoria manichea delle due anime (una buona e una cattiva) e, conseguentemente, di due volontà nell'essere umano (*De duabus animabus adversus manichaeos*, 10,14 - 11,15; *Retr.*, 1,15), recepì la natura dell'essere umano come libertà e quindi come respon-

43. Secondo tale forma triadica l'Ipponate divideva anche la filosofia in naturale, razionale, morale (*Civ. Dei*, 2,7; 8,4).

44. *De beata vita*, 14: *Nessuno è sapiente se non chi è beato*; *Contra ac.*, 1,9,24: *Nessuno è beato se non il sapiente.*

45. *De mor. eccl. cath.*, 1,3,4: *(Non è beato) chi non ha ciò che ama qualunque cosa essa sia, o chi ha ciò che ama se ciò che ama è nocivo, o chi non ama ciò che ha benché sia l'ottimo.*

sabilità del suo agire. Una coscienza sempre mantenuta, predicata e difesa dal vescovo d'Ippona sino alla fine della vita. Nel *De libero arbitrio* (3,3,8) egli manifestava già la chiarezza raggiunta su tale questione: *La nostra volontà non sarebbe volontà se non fosse in nostro potere. Effettivamente perché essa è in nostro potere è per noi libera.* Ribatteva perciò nelle *Confessioni* (8,10,22): *Ero io a volere, io a non volere; io, ero io* e poteva spiegare al popolo: *Dio mi ha creato con il libero arbitrio: se ho peccato, io ho peccato... io, io, non il fato, non la fortuna, non il diavolo* (*En. in ps.*, 31,2,16).

I fraintendimenti, sulla negazione da parte di Agostino della libertà umana, derivarono nei lettori quando egli insistette sulla necessità dell'aiuto della grazia di Cristo per gestire una volontà umana bisognosa di essere sanata dalle ferite del peccato dei progenitori, in particolare la *difficultas* (il disordine della concupiscenza che appetisce contro l'*ordo amoris*) e l'*ignorantia* di verità essenziali.

Altri fraintendimenti di ordine etico si possono evitare in merito ad Agostino facendo attenzione alla sua triplice accezione di peccato. Egli distingue il peccato naturale (connaturale al limite creaturale) da quello fisico (ad es. la cecità) e da quello morale (frutto della volontà libera che sceglie beni creaturali in opposizione al bene supremo che è Dio).

c/2) I principi operativi etici

c/2.1) Il principio dell'«amor»

È noto l'adagio di Agostino divenuto popolare: *ama e fa ciò che vuoi.* Questo principio, che abbiamo alla lettera nell'*Esposizione della lettera ai Galati* (n. 57) e nel *Commento alla 1 Lettera di Giovanni* (7,8), è alla base del suo pensare: teologico, di cui ne costituisce l'anima, il fine (*Doctr. chr.*, 1,3,3 - 40,44) e dal quale ne riceve una luce particolare (*Quant. an.*, 33,76); della sua esegesi (*Doctr. chr.*, 1,35,39: *la pienezza e il fine di tutte le Scritture è l'amore*); della sua comprensione della vita in monastero (*Regula* 1); della sua concezione etica.

L'amore è inteso da lui come «peso» (*pondus*) che muove l'animo dovunque si muova (*Conf.*, 13,9,10) e quindi il centro motore dell'etica. L'amore di Dio poi s'identifica con l'autentico amore di sé (*Mor. eccl. cath.*, 1,26,48; *In Io. ev.*, 123,5). Qualora ciò non coincida, non si tratta più dell'*amor*, ma dell'amore di sé che si oppone a quello di Dio. Due amori infatti riassumono la storia temporale ed eterna dell'umanità, formando le due città che nascono da due amori diversi e contrapposti (*Civ. Dei*, 14,28). La vita etica si risolve pertanto nel-

l'*ordo amoris* (*Civ. Dei*, 15,22): l'amore conforme alla legge eterna che *comanda di conservare l'ordine naturale vietando di turbarlo* (*C. Faustum*, 22,27).

c/2.2) L'«uti» e il «frui»

Il principio agostiniano dell'*uti* e del *frui* fu l'ultimo grande principio etico della sapienza antica. Agostino, facendo leva sulla distinzione tra le persone e le cose, colloca tra le prime gli esseri spirituali e, tra le seconde, tutte le altre creature. Egli vede nella possibilità della comunione tra gli esseri spirituali (Dio non escluso) non solo il loro fine, ma anche la loro natura la quale, per la legge dell'*ordo amoris*, va rispettata nei rapporti che si instaurano tra di essi. Da tale comunione nasce tra gli esseri spirituali il *gaudium*, il *frui*. Qualora si sovrapponga un altro tipo di rapporto primario, si viene ad incrinare la natura stessa degli esseri spirituali. Questi infatti verrebbero posti nella categoria delle cose di cui ci si serve riducendoli ad *uti*, mentre appartengono alla categoria del *frui*. Le cose d'altra parte, non rientrando nell'ordine del fine, servono solo a raggiungere il fine. Il disordine morale nasce quando s'inverte l'ordine delle cose: *fruendis uti velle atque utendis frui* (*83 quaest.*, 30; *Trin.*, 10,10,13). Agostino pose la soggettività dell'essere spirituale e quindi quella umana al disopra di ogni speculazione e abuso: essa è passibile solo di amicizia. Il risultato è dato dalla pace, che appunto amò definire *tranquillitas ordinis* (*Civ. Dei*, 19,13).

IV. Letture

Le letture agostiniane qui proposte, valorizzando la scelta già fatta a suo tempo da BOSIO G., *Iniziazione ai Padri*, vol. II, Torino 1965[2], 317-366, sono distribuite in due blocchi: la vita e le opere; il pensiero e l'eredità spirituale.

Il testo e la traduzione corrispondono quasi tutti a quelli della Nuova Biblioteca Agostiniana (*Opera omnia* di S. Agostino, Città Nuova Editrice Roma).

1. La vita le opere

a) Giovane studente

a/1) *I desideri* (*In Io. ep.*, 4,6; *Conf.*, 3,1,1; 2,9,17 e 10,18)
a/2) *Gli amici* (*Conf.*, 4, cc. 4-6,11; cc. 8-10,15; 6,7,11-12)
a/3) *Le difficoltà* (*Conf.*, 2,2,4-3,5-8; 3, cc. 5-7)

b) La carriera di grammatico e di retore)

Insegna a Tagaste, Cartagine, Roma, Milano (*Conf.*, 4,1,1 e 2,2; 5,7, 13-8,14; 12,22-13,23).

c) *Cristiano nella Chiesa cattolica*

c/1) *Abbandono del manicheismo* (*Conf.*, 5,14,24-25)
c/2) *L'esempio di Mario Vittorino* (*Conf.*, 8,2,4-5; 5,10-12)
c/3) *Il problema del male* (*Conf.*, 6,1,1; 7,5,7)
c/4) *La conversione* (*Conf.*, 8,12,28-30)
c/5) *Il battesimo* (*Conf.*, 9,5,13-6,14)

d) *Monaco*

(*Sermo*, 355,1-2; 6; *Sermo*, 356,13-14; *Regula*, 1,1-6; 7,2-4; 8,1-2)
I discorsi 355 e 356 (tenuti ad Ippona nel dicembre del 425), c'informano dell'attività monastica, iniziata in Africa da Agostino dal periodo del suo ritorno in patria (anno 388) all'inizio del suo episcopato (anno 396).

e) *Presbitero*

(*Ep.*, 21,1-6)

f) *Vescovo*

f/1) *La predicazione*: l'oratore cristiano (*Doctr. chr.*, 4,3,4- 5,8; 14,31-17,34; 27,59-60; 30,63-31,64)
f/2) *Il ministero della riconciliazione* (*En. in ps.*, 31, s. 2,17- 18; *Ep.*, 153, 1,1-5,12)
f/3) *I presbiteri* (*Ep.*, 228,1-8)

g) *Scrittore cristiano*

g/1) *Agostino e i suoi lettori* (*Retr.*, prol. 1-3; *Trin.*, 1,3,5-6; *Conf.*, 10, cc. 1-4; *Ep.*, 231,5-6)
g/2) *Cultura e fede cristiana*: la fede e la ragione, le due vie del conoscere (*Contra ac.*, 3,20,43-44; *Doctr. chr.* 2,40,61- 41,62).
g/3) *Le tentazioni della cultura* (*Conf.*, 4,15,24-27 e 16,28-30)
g/4) *Cultura e Bibbia*: – il canone biblico (*Doctr. chr.*, 2,8,13); – scienze profane e narrazione biblica (*Doctr. chr.*, 2, cc. 25-29,45; 39,58-59); – linguaggio e Bibbia (*Doctr. chr.*, 3, cc. 8-11); – principi ermeneutici della Bibbia (*Doctr. chr.*, 1, cc. 34-36)

2. *Il pensiero - l'eredità spirituale*

a) *Dio*

a/1) *Linguaggio umano e trascendenza di Dio* (*In Io. ev.*, 1,1; *Sol.*, 1,1,1-6; *Trin.*, 7,4,7; 15,28,51)

b) *Gesù Cristo redentore*

(*Conf.*, 3,4,7-8; *Doctr. chr.*, 1,13,12-15,14; *De gratia Christi*, 1,25,26-26,27)

c) *L'uomo*

c/1) *La domanda antropologica* (*Conf.*, 4,4,9-6,11; 4,14,21-23; 10,17,26)
c/2) *l'uomo «anima/mens»* (*Sol.*, 1,14,24; *Retr.*, 1,4,3)

c/3) *l'uomo «anima-corpo»* (*Gen. ad litt.*, 7,27,38-39; 12,35,68; *In Io. ev.*, 47,12-13)
c/4) *l'uomo «immagine di Dio»* (*Doctr. chr.*, 1,19,18-22,20; *Trin.*, 14,3,5-4,6-7 e 5,7; 12,7,12-8,13; 9,3,3-4,4-6; *In Io. ev.*, 23,10-11; *Trin.*, 7,3,4-6)
c/5) *l'uomo come «libertà»* (la libertà e la grazia) (*Spir. litt.*, 34,60-35,61-62; *Ep.*, 217,5,16; 6,23; *Gr. lib. arb.*, 1,1-2,4; cc.15-18,38; *Corr. gr.*, 1-3,5)
c/6) *l'uomo «cor»*; *«oculus cordis»* (*In Io. ep.*, 4,6; *In Io. ev.*, 40,10; *Doctr. chr.*, 2,7,10-11)
c/7) *misericordia e amicizia* (*Conf.*, 3,5,9-6,10-11; *Sermones*, 13,5; 128,1; *C. ep. fund.*, 2-3; *Duabus animabus*, 15,24)
c/8) *le ferite esistenziali* (il male – la *mortalitas* – *ignorantia et difficultas*) (*C. Iulianum*, 1,8,36-39; *Pecc. mer.*, 1,36,67-39,70; *Retr.*, 1,9,6)

d) *L'etica*

d/1) *Beni e beatitudine* (*Civ. Dei*, 19,3,2-4,1; *Trin.*, 13,7,10- 9,12; *Gen. ad litt.*, 7,27,38-39; 12,35,68)
d/2) *libertà e responsabilità* (*Conf.*, 8,10,22-24; *En. in ps.*, 31, s. 2,16)
d/3) *il principio dell'«amor»* (*In Io. ep.*, 7,7-10; *Civ. Dei*, 15,22; *Doctr. chr.*, 1,22,20-23,22)
d/4) *l'«uti» e il «frui»* (*Trin.*, 9,12-10,13-14; *Doctr. chr.*, 1,3- 5)

e) *Chiesa - saeculum - Regno dei cieli - Città di Dio*

e/1) *Chiesa «auctoritas»* (*De fide rerum quae non videntur*, 1 e 4; *Doctr. chr.*, 1,16,15-18,17; *Pecc. mer.*, 1,26,39)
e/1) *Chiesa «communio»*:
e/1.a) – *con Cristo = «Christus totus»* (*En. in ps.*, 85,1)
e/1.b) – *tra i cristiani: «corpus permixtum»* (*En. in ps.*, 25, s. 2,5; 32, s. 2D,28-29)
e/2) *Chiesa - «saeculum» - regno dei cieli - Città di Dio* (*Sermones*, 81,7-9; 251,2-3,4; 252,7-8 e 12; *Civ. Dei*, 20,9,1)

ANTOLOGIA

a) AGOSTINO STUDENTE

a/1. I desideri

Il desiderio amplia le nostre capacità recettive (*In Io. Ep.*, 4,6)

6. Che cosa saremo dunque, allorché potremo godere questa visione? Che cosa ci è stato promesso? *Saremo simili a lui, perché lo*

vedremo come è.[1] La lingua non è riuscita ad esprimersi meglio, ma il resto immaginatelo colla mente. Che cosa sono le rivelazioni di Giovanni messe a confronto con Colui che è? Che cosa possiamo esprimere noi che siamo creature assolutamente impari alla sua grandezza? Torniamo adesso a parlare della sua unzione, di quell'unzione che insegna interiormente ciò che a parole non possiamo esprimere. Non potendo voi ora vedere questa visione, vostro impegno sia desiderarla. La vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio.

Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato; ti preoccupi di allargare il sacco o l'otre o qualsiasi altro tipo di recipiente, più che puoi; sai quanto hai da metterci dentro e vedi che è piccolo; allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti. Ammirate l'apostolo Paolo che dilata le capacità della sua anima, per poter accogliere ciò che avverrà. Egli dice infatti: *Non che io abbia già raggiunto il fine o che io sia perfetto; non penso di avere già raggiunto la perfezione, o fratelli*.[2] Ma allora che cosa fai, o Paolo, in questa vita, se non hai raggiunto la soddisfazione del tuo desiderio? *Una sola cosa, inseguire con tutta l'anima la palma della vocazione celeste, dimentico di ciò che mi sta dietro, proteso invece a ciò che mi sta davanti*.[3] Ha dunque affermato di essere proteso in avanti e di tendere al fine con tutto se stesso. Comprendeva bene di essere ancora incapace di accogliere ciò che occhio umano non vide, né orecchio intese, né fantasia immaginò. In questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio. Saremo tanto più vivificati da questo desiderio santo, quanto più allontaneremo i nostri desideri dall'amore del mondo. Già l'abbiamo detto più volte: il recipiente da riempire deve essere svuotato. Tu devi essere riempito di bene: liberati dunque dal male. Supponi che Dio ti voglia riempire di miele: se sei pieno di aceto, dove metterai il miele? Bisogna gettar via il contenuto del vaso, anzi bisogna addirittura pulire il vaso, pulirlo faticosamente coi detersivi, perché si presenti atto ad accogliere questa realtà misteriosa. La chiameremo impropriamente oro, la chiameremo vino. Qualunque cosa diciamo intorno a questa realtà inesprimibile, qua-

1. *1 Gv* 3,2.
2. *Fil* 3,12-13.
3. *Fil* 3,13-14.

lunque cosa ci sforziamo di dire, è racchiuso in questo nome: Dio. Ma quando lo abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo detto? Sono forse queste due sillabe tutto quel che aspettiamo? Qualunque cosa dunque siamo capaci di dire, è al di sotto della realtà: dilatiamoci col desiderio di lui, cosicché ci possa riempire, quando verrà. *Saremo infatti simili a lui, perché lo vedremo così com'è.*[4]

Desiderio e godimento d'amore (*Conf.*, 3,1,1)

1. 1. Giunsi a Cartagine, e dovunque intorno a me rombava la voragine degli amori peccaminosi. Non amavo ancora, ma amavo di amare e con più profonda miseria mi odiavo perché non ero abbastanza misero. Amoroso d'amore, cercavo un oggetto d'amare e odiavo la sicurezza, la strada esente da tranelli. Avevo dentro di me un appetito insensibile al cibo interiore, a te stesso, Dio mio, e quell'appetito non mi affamava, bensì ero senza desiderio di cibi incorruttibili, né già per esserne pieno; anzi, quanto più ne ero digiuno, tanto più ne ero nauseato. Malattia della mia anima: coperta di piaghe, si gettava all'esterno con la bramosia di sfregarsi miserabilmente a contatto delle cose sensibili, che pure nessuno amerebbe, se non avessero un'anima. Amare ed essere amato mi riusciva più dolce se anche del corpo della persona amata potevo godere. Così inquinavo la polla dell'amicizia con le immondizie della concupiscenza, ne offuscavo il chiarore con il Tartaro della libidine. Sgraziato, volgare, smaniavo tuttavia, nella mia straripante vanità, di essere elegante e raffinato. Quindi mi gettai nelle reti dell'amore, desideroso di esservi preso.

Dio mio, misericordia mia,[5] nella tua infinita bontà di quanto fiele non ne aspergesti la dolcezza! Fui amato, raggiunsi di soppiatto il nodo del piacere e mi avvinsi giocondamente con i suoi dolorosi legami, ma per subire i colpi dei flagelli arroventati della gelosia, dei sospetti, dei timori, dei furori, dei litigi.

Il sapore della complicità (*Conf.*, 2,9-17)

9. 17. Quale sentimento provavo allora in cuore? Senza dubbio un sentimento proprio turpe assai, ed era una sventura per me il provarlo. Ma pure in che cosa consisteva? *I peccati chi li capisce?*[6] Era

4. *1 Gv* 3,2.
5. *Sal* 59 (58),18.
6. *Sal* 19 (18),13.

il riso che ci sollecitava, per così dire, il cuore al pensiero di ingannare quanti non sospettavano un'azione simile da parte nostra e ne sarebbero stati fortemente contrariati. Perché dunque godevo di non agire da solo? Forse perché non è facile ridere da soli? Certo non è facile, però avviene talvolta di essere sopraffatti dal riso anche stando soli, tra sé e sé, alla presenza di nessuno, se appare ai nostri sensi o al pensiero una cosa troppo ridicola. Invece io quell'atto da solo non l'avrei compiuto, non l'avrei assolutamente compiuto da solo.

Ecco dunque davanti a te, Dio mio, il ricordo vivente della mia anima. Da solo non avrei compiuto quel furto in cui non già la refurtiva ma il compiere un furto mi attraeva; compierlo da solo non mi attraeva davvero e non l'avrei compiuto. Oh amicizia inimicissima, seduzione inesplicabile dello spirito, avidità di nuocere nata dai giochi e dallo scherzo, sete di perdita altrui senza brama di guadagno proprio o avidità di vendetta. Uno dice: «Andiamo, facciamo», e si ha pudore a non essere spudorati.

Desiderio d'innocenza e di pace (*Conf.*, 2,10,18)

10. 18. Chi può districare un nodo così tortuoso e aggrovigliato? È sudicio, non voglio più riflettervi, non voglio guardarlo. Voglio te, giustizia e innocenza bella e ornata delle tue pure luci e di un'insaziabile sazietà. Accanto a te una pace profonda e una vita imperturbabile. Chi entra in te, entra *nel gaudio del* suo *Signore*;[7] non avrà timori e si troverà sommamente bene nel sommo Bene. Io mi dispersi lontano da te ed *errai*,[8] Dio mio, durante la mia adolescenza per vie troppo remote dalla tua solida roccia. Così divenni per me regione di miseria.

a/2. Gli amici

Morte di un amico carissimo (*Conf.*, 4,4,7-6,11)

4. 7. In quegli anni, all'inizio del mio insegnamento nella città natale, mi ero fatto un amico, che la comunanza dei gusti mi rendeva assai caro. Mio coetaneo, nel fiore dell'adolescenza come me, con me era cresciuto da ragazzo, insieme eravamo andati a scuola e insieme

7. *Mt* 25,21. 8. *Sal* 119 (118),176.

avevamo giocato; però prima di allora non era stato un mio amico, sebbene neppure allora lo fosse, secondo la vera amicizia. Infatti non c'è vera amicizia, se non quando l'annodi tu fra persone a te strette col vincolo dell'amore diffuso *nei nostri cuori ad opera dello Spirito Santo che ci fu dato*.[9] Ma quanto era soave, maturata com'era al calore di gusti affini! Io lo avevo anche traviato dalla vera fede, sebbene, adolescente, non la professasse con schiettezza e convinzione, verso le funeste fandonie della superstizione, che erano causa delle lacrime versate per me da mia madre. Con me ormai la mente del giovane errava, e il mio cuore non poteva fare a meno di lui. Quando eccoti arrivare alle spalle dei tuoi fuggiaschi, *Dio delle vendette*[10] e fonte insieme di misericordie, che ci rivolgi a te in modi straordinari; eccoti strapparlo a questa vita dopo un anno appena che mi era amico, a me dolce più di tutte le dolcezze della mia vita di allora.

8. Chi può da solo enumerare i tuoi vanti, che in sé solo ha conosciuto? Che facesti tu allora, Dio mio? Imperscrutabile abisso delle tue decisioni. Tormentato dalle febbri egli giacque a lungo incosciente nel sudore della morte. Poiché si disperava di salvarlo, fu battezzato senza che ne avesse sentore. Io non mi preoccupai della cosa nella presunzione che il suo spirito avrebbe mantenuto le idee apprese da me, anziché accettare un'azione operata sul corpo di un incosciente. La realtà invece era ben diversa. Infatti migliorò e uscì di pericolo; e non appena potei parlargli, e fu molto presto, non appena poté parlare anch'egli, poiché non lo lasciavo mai, tanto eravamo legati l'uno all'altro, tentai di ridicolizzare ai suoi occhi, supponendo che avrebbe riso egli pure con me, il battesimo che aveva ricevuto mentre era del tutto assente col pensiero e i sensi, ma ormai sapeva di aver ricevuto. Egli invece mi guardò inorridito, come si guarda un nemico, e mi avvertì con straordinaria e subitanea franchezza che, se volevo essere suo amico, avrei dovuto smettere di tenergli simili discorsi. Sbalordito e sconvolto, rinviai a più tardi tutte le mie reazioni, in attesa che prima si ristabilisse e acquistasse le forze convenienti per poter trattare con lui a mio modo. Senonché fu strappato alla mia demenza per essere presso di te serbato alla mia consolazione. Pochi giorni dopo la mia assenza è assalito nuovamente dalle febbri e spira.

9. L'angoscia avviluppò di tenebre il mio cuore. Ogni oggetto su cui posavo lo sguardo era morte. Era per me un tormento la mia città, la casa paterna un'infelicità straordinaria. Tutte le cose che avevo avuto in comune con lui, la sua assenza aveva trasformate in uno strazio

9. *Rom* 5,5.

10. *Sal* 94 (93),1.

immane. I miei occhi lo cercavano dovunque senza incontrarlo, odiavo il mondo intero perché non lo possedeva e non poteva più dirmi: «Ecco, verrà», come durante le sue assenze da vivo. Io stesso ero divenuto per me un grosso problema. Chiedevo alla mia anima perché fosse triste e perché mi conturbasse tanto, ma non sapeva darmi alcuna risposta; e se le dicevo: «Spera in Dio», a ragione non mi ubbidiva, poiché l'uomo carissimo che aveva perduto era più reale e buono del fantasma in cui era sollecitata a sperare. Soltanto le lacrime mi erano dolci e presero il posto del mio amico *tra i conforti*[11] del mio spirito.

5. 10. Ed ora, Signore, tutto ciò è ormai passato e il tempo ha lenito la mia ferita. Potrei ascoltare da te, che sei la verità, avvicinare alla tua bocca l'orecchio del mio cuore, per farmi dire come il pianto possa riuscire dolce agli infelici? O forse, sebbene ovunque presente, hai respinto lontano da te la nostra infelicità e, mentre tu sei stabile in te stesso, noi ci muoviamo in un seguito di prove? Eppure, se non potessimo piangere contro le tue orecchie, non rimarrebbe nulla della nostra speranza. Come può essere dunque che dall'amarezza della vita si coglie un soave frutto di gemiti, di pianto, di sospiri, di lamenti? La dolcezza nasce forse dalla speranza che tu li ascolti? Ciò accade giustamente nelle preghiere, perché sono animate dal desiderio di giungere fino a te; ma anche nella sofferenza di una perdita, in un lutto come quello che allora mi opprimeva? Io non speravo né invocavo con le mie lacrime il ritorno dell'amico alla vita, ma soffrivo e piangevo soltanto. Io ero infelice e la mia felicità più non era. O forse il pianto è una realtà amara e ci diletta per il disgusto delle realtà un tempo godute e ora aborrite?

6. 11. Ma perché parlo di queste cose? Non è tempo, questo, di porti domande, bensì di farti le mie confessioni. Sì, ero infelice, e infelice è ogni animo avvinto d'amore alle cose mortali (...).

Nuove amicizie consolatrici (*Conf.*, 4,8,13-10,15)

8. 13. Il tempo non è inoperoso, non passa oziosamente sui nostri sentimenti. Agisce invece sul nostro animo in modo sorprendente. Ecco, veniva e trascorreva di *giorno in giorno*,[12] e venendo e trascorrendo insinuava dentro di me nuove speranze, nuovi ricordi con un'opera paziente di restauro ove alle antiche forme di piacere cedeva il recente dolore. Ma succedevano, se non nuovi dolori, motivi almeno

11. *Sal* 139 (138),11; *Prov* 29,17.
12. *Sal* 61 (60),9; 96 (95),2; *Sir* 5,10; *Is* 58,2; 2 *Cor* 4,16.

di nuovi dolori. Perché, d'altronde, quel primo dolore era penetrato con grande facilità nel mio intimo, se non perché avevo versato la mia anima sulla sabbia, amando una creatura mortale come fosse immortale?

Massimo ristoro e sollievo mi veniva dai conforti degli altri amici, con i quali avevo in comune l'amore di ciò che amavo in tua vece, dell'enorme finzione, della lunga impostura corruttrice, con le sue carezze spurie, del nostro pensiero smanioso di udire. Per me quella finzione non moriva, se anche uno dei miei amici moriva. Altri legami poi avvincevano ulteriormente il mio animo: i colloqui, le risa in compagnia, lo scambio di cortesie affettuose, le comuni letture di libri ameni, i comuni passatempi ora frivoli ora decorosi, i dissensi occasionali, senza rancore, come di ogni uomo con se stesso, e i più frequenti consensi, insaporiti dai medesimi, rarissimi dissensi; l'essere ognuno dell'altro ora maestro, ora discepolo, la nostalgia impaziente di chi è lontano, le accoglienze festose di chi ritorna. Questi e altri simili segni di cuori innamorati l'uno dell'altro, espressi dalla bocca, dalla lingua, dagli occhi e da mille gesti gradevolissimi, sono l'esca, direi, della fiamma che fonde insieme le anime e di molte ne fa una sola.

9. 14. Tutto ciò si ama negli amici, e si ama in modo che la nostra coscienza di uomini si sente colpevole, se non risponde sempre con amore ad amore senza chiedere all'essere amato che prove di affetto. Vengono di qui il lutto alla morte degli amici, le tenebre del dolore, il mutarsi della dolcezza in amarezza, il cuore zeppo di pianto e la morte dei vivi per la perduta vita dei morti. Felice chi ama te, l'amico in te, il nemico per te. L'unico a non perdere mai un essere caro è colui che ha tutti cari in chi non è mai perduto. E chi è costui, se non il Dio nostro, il *Dio che creò il cielo e la terra*[13] e li colma, perché colmandoli li ha fatti? Nessuno ti perde, se non chi ti lascia, e poiché ti lascia, ove va, ove fugge, se non dalla tua benevolenza alla tua collera? Dovunque troverà la tua legge nella sua pena, e *la tua legge è verità, e la verità sei tu.*[14]

10. 15. *Dio delle virtù, rivolgici a te, mostraci il tuo viso, e saremo salvi.*[15] L'animo dell'uomo si volge or qua or là, ma dovunque fuori di te è affisso al dolore, anche se si affissa sulle bellezze esterne a te e a sé. Eppure non esisterebbero cose belle, se non derivassero da te. Nascono e svaniscono: nascendo cominciano, per così dire, a esistere, crescono per maturare, e appena maturate invecchiano fino a morire.

13. *Gen* 1,1.
14. *Sal* 119 (118),142; cf *Gv* 14,6.
15. *Sal* 80 (79),8.

Non tutte invecchiano, ma tutte muoiono. Nel nascere dunque, e nel tendere all'esistenza, quanto più rapida è la loro crescita verso l'essere, tanto più frettolosa la loro corsa verso il non essere. Questa è la loro limitazione, non più di questo hai concesso loro, perché sono parte di altre entità che non esistono tutte simultaneamente, ma tutte formano con la loro scomparsa e comparsa l'universo, di cui sono parti. Così, ecco, anche i nostri discorsi si sviluppano fino alla loro conclusione attraverso una successione di suoni, e non si avrebbe un discorso completo, se ogni parola non sparisse per lasciare il posto a un'altra dopo aver espresso la sua parte di suono.

Ti lodi per quelle cose *la mia anima,*[16] *Dio creatore di tutto,*[17] ma senza lasciarsi in esse invischiare dall'amore, attraverso i sensi del corpo. Esse vanno ove andavano per cessare di esistere, e straziano l'anima con passioni pestilenziali, perché il suo desiderio è di esistere e di riposare fra le cose che ama. Ma lì non può trovare un luogo di riposo, perché le cose non sono stabili. Fuggono, e chi potrebbe raggiungerle con i sensi della carne, o afferrarle, anche quando sono vicine? I sensi della carne sono lenti, appunto perché sono della carne, e questa è la loro limitazione. Bastano ad altri scopi, per cui sono fatti, ma non bastano allo scopo di trattenere le cose che corrono dal debito inizio al debito fine. Nella tua parola, con cui sono create, si sentono dire: «Di qui e *fin qui*».[18]

Fra amici (*Conf.*, 6,7,11-12)

7. 11. Così conversavamo gemendo fra noi amici, accomunati dalla medesima vita. Ma più che con gli altri e con maggiore confidenza discorrevo di queste cose con Alipio e Nebridio. Alipio, nativo del mio stesso paese e figlio di genitori colà eminenti, era più giovane di me, e infatti era stato alunno alla mia scuola nei primi tempi del mio insegnamento sia in patria, sia poi a Cartagine. Mi amava molto, credendomi virtuoso e dotto, e io lo ricambiavo con pari affetto a motivo della sua indole fortemente e visibilmente inclinata alla virtù fin da giovane età. Ciò nonostante il vortice della moda cartaginese, fervida di spettacoli frivoli, lo aveva inghiottito, comunicandogli una passione forsennata per i giochi del circo. Però al tempo in cui vi era miseramente sballottato, non frequentava ancora le lezioni di retorica che io tenevo pubblicamente, a motivo di certi dissapori sorti fra me e

16. *Sal* 119 (118),175; 145 (144),2.
17 AMBROGIO, *Inni*, 4,1.
18. *Gb* 38,11.

suo padre. Venuto a conoscenza della sua funesta passione per il circo, ero profondamente afflitto dal pensiero che avrebbe guastato, se non l'aveva già fatto, le più belle speranze; ma come ammonirlo o richiamarlo con un energico ammonimento, se non potevo giovarmi né dell'affetto di un amico, né dell'autorità di un maestro? Supponevo infatti che nutrisse verso di me gli stessi sentimenti del padre. Invece non era così, tanto che pospose in questa faccenda la volontà paterna e prese a salutarmi, frequentando la mia aula, ove mi ascoltava un po' di tempo, per poi allontanarsi.

12. A me però era ormai caduto dalla memoria il proposito di agire su di lui per impedire alla sua passione cieca e irruente degli spettacoli insulsi di stroncare disposizioni tanto buone. Ma non tu, Signore, che governi il timone di ogni tua creatura, avevi dimenticato come dovesse diventare pontefice del tuo sacramento fra i tuoi figli; e perché il suo ravvedimento fosse ascritto inequivocabilmente a te, lo attuasti per mio tramite, ma senza un mio proposito. Un giorno sedevo al mio solito posto, gli allievi di fronte a me, quando entrò, salutò, sedette e cominciò a seguire la trattazione in corso. Io tenevo per caso fra mano un testo, e nel commentarlo pensai bene di trarre un paragone dai giochi del circo per rendere più piacevole e chiara l'idea che volevo inculcare, schernendo mordacemente le vittime di quella follia. Allora, *tu sai, Dio*[19] nostro, non pensavo a guarire Alipio dalla sua peste; senonché egli si appropriò delle mie parole come se le avessi pronunciate espressamente per lui; e se altri ne avrebbe tratto motivo di risentimento verso di me, quel giovane virtuoso ne trasse motivo di risentimento verso di sé e d'amore più ardente verso di me. Tu avevi detto un tempo e inserito nelle tue Scritture queste parole: *Rimprovera il saggio, ed egli ti amerà,*[20] ma io non avevo rimproverato quel giovane. Tu invece, che ti servi di tutti, coscienti o incoscienti, secondo l'ordinato disegno da te conosciuto, e giusto disegno, facesti del mio cuore e della mia lingua altrettanti carboni ardenti per cauterizzare la piaga devastatrice di quell'animo, ricca di buone speranze, e guarirla.

Traviamenti giovanili (*Conf.*, 2,2,4-3,5)

2. 4. Invece mi scatenai, sventurato, abbandonandomi all'impeto della mia corrente e staccandomi da te: superai tutti i limiti della tua legge senza sfuggire, naturalmente, alle tue verghe: e quale mortale vi riuscirebbe? Tu eri sempre presente con i tuoi pietosi tormenti,

19. *Sal* 69 (68),6.

20. *Prov* 9,8.

cospargendo delle più ripugnanti amarezze tutte le mie delizie illecite per indurmi alla ricerca della delizia che non ripugna. Dove l'avessi trovata, non avrei trovato che te, Signore, te, *che dài per maestro*[21] il dolore e colpisci per guarire e ci uccidi per non lasciarci morire senza di te. Dove ero, in quale esilio remoto dalle dolcezze della tua casa trascorsi quel sedicesimo anno di età della mia carne quando prese il dominio su di me, ed io mi arresi a lei supinamente, la follia della libidine, ammessa dall'onorabilità pervertita degli uomini, ma non dalle tue leggi? I miei genitori non si curarono di contenere quella frana col matrimonio; si curarono unicamente che imparassi a comporre i migliori sermoni e a convincere con belle parole.

3. 5. Quell'anno però i miei studi erano stati interrotti. Richiamato da Madaura, una città vicina, ove in precedenza mi ero trasferito per studiare letteratura ed eloquenza, ora si andavano raccogliendo i fondi necessari al mio trasferimento in una sede più remota, Cartagine, secondo le ambizioni, piuttosto che le possibilità di mio padre, cittadino alquanto modesto del municipio di Tagaste. Ma a chi narro questi fatti? Non certo a te, Dio mio. Rivolgendomi a te li narro ai miei simili, al genere umano, per quella piccolissima particella che può imbattersi in questo mio scritto. E a quale scopo? All'unico scopo che io ed ogni lettore valutiamo la profondità dell'abisso da cui dobbiamo lanciare il nostro grido verso di te.

a/3. Le difficoltà

Ambizioni del padre e sollecitudini della madre (*Conf.*, 2,3,5-8)

3. 5 (...) Eppure cos'è più vicino alle tue orecchie di un cuore che si confessa e di una vita sostanziata di fede? Chi non faceva allora alti elogi di un uomo, mio padre, il quale per mantenere agli studi suo figlio in una città lontana spendeva più di quanto permettesse il patrimonio familiare? Molti cittadini assai più ricchi di lui non affrontavano per i loro figli un sacrificio simile. Eppure quello stesso padre non si preoccupava di conoscere intanto come crescessi ai tuoi occhi o quanto fossi casto, purché fossi forbito nel parlare, o piuttosto, sfornito della tua scienza, o Dio, unico vero e buon padrone del tuo campo, il mio cuore.

6. Quando però nel corso di quel sedicesimo anno tornai presso i miei genitori e fui ridotto all'ozio, senza alcun impegno scolastico,

21. *Sal* 94 (93),20.

dalle strettezze della mia famiglia, i rovi delle passioni crebbero oltre il mio capo senza che fosse là una mano a sradicarli. Anzi quel mio padre, al vedermi un giorno ai bagni ormai cresciuto e già ricoperto dai segni dell'adolescenza inquieta, fu come colto da una gioia smaniosa per i nipoti che gliene potevano nascere e lo riferì festante a mia madre, festante, dico, dell'ebbrezza in cui il mondo ha affogato il ricordo di te, suo creatore, per amare in tua vece la tua creatura, ebbrezza del vino occulto della sua volontà perversamente inclinata alle bassezze. Ma nel cuore di mia madre avevi già posto mano all'erezione del tuo tempio e alle fondamenta della tua santa casa. Il padre invece era ancora catecumeno, e da poco per di più. Essa quindi trasalì in un'apprensione e trepidazione pia, paventando per me, sebbene non ancora battezzato, le vie storte in cui cammina chi volge *a te la schiena e non la faccia.*[22]

7. Ahimè, come oso dire che tu, Dio mio, tacesti mentre mi allontanavo da te? Tacevi davvero per me in quei momenti? Di chi erano dunque, se non tue, le parole che facesti risuonare alle mie orecchie per la bocca di mia madre, tua fedele? Ma nessuna scese di là nel mio cuore per tradursi in pratica. Essa mi chiedeva – come ricordo dentro di me l'incalzante sollecitudine dei suoi ammonimenti! – di astenermi dagli amorazzi e specialmente dall'adulterio con qualsiasi donna. Io li prendevo per ammonimenti di donnicciuola, cui mi sarei vergognato di ubbidire. Invece venivano da te: io ignaro pensavo che tu tacessi e lei parlasse, mentre tu non tacevi per me con la sua voce, sebbene in lei io disprezzassi te, io, io, figlio suo, figlio *dell'ancella tua*[23] e servo tuo. Nella mia ignoranza procedevo a capofitto verso l'abisso, tanto cieco da vergognarmi fra i miei coetanei di non essere spudorato quanto loro. Al sentirli esaltare le loro dissolutezze e tanto più gloriarsene quanto più erano indegne, cercavo di fare altrettanto, non solo per il piacere dell'atto in se stesso, ma altresí della lode che ne ottenevo. Che altro merita biasimo, se non il vizio? E io per evitare il biasimo m'immergevo nel vizio. Quando mancavo di colpe che mi uguagliassero ai malvagi, inventavo fatti che non avevo fatto per timore di apparire tanto più abietto quanto più ero innocente e di essere giudicato tanto più spregevole quanto più ero casto.

8. In tale compagnia percorrevo la mia strada fra le piazze di Babilonia, avvoltolandomi nel suo fango come fosse cinnamomo e unguenti preziosi. E per impantanarmi più tenacemente nel suo mezzo il nemico invisibile mi calcava, seducendomi poiché mi lasciavo facilmente

22. *Ger* 2,17.

23. *Sal* 116,16 (= 115,7 Vulgata).

sedurre. La donna che era già fuggita *dal centro di Babilonia,*[24] ma ancora si attardava negli altri quartieri, la madre della mia carne, mi raccomandò, sì, il pudore, ma non si curò di rinserrare nei limiti dell'affetto coniugale, se non si poteva reciderla fino al vivo, la mia virilità, di cui suo marito le aveva parlato, e che, lo sentiva, già allora funesta, sarebbe divenuta pericolosa in avvenire. Non se ne curò per timore che le pastoie coniugali inceppassero le mie prospettive, non la prospettiva della vita futura, che mia madre fondava in te, ma le prospettive degli studi, ove entrambi i miei genitori ambivano troppo che io progredissi, l'uno perché di te non pensava quasi nulla e di me pensava delle vacuità, l'altra perché riteneva che la formazione culturale allora in voga non solo sarebbe nessun detrimento, ma anzi alcun giovamento a portarmi fino a te. A queste conclusioni, almeno, giungo oggi rievocando come posso l'indole dei miei genitori. Essi allentavano anche le briglie ai miei divertimenti oltre il tenore di una severità ragionevole, dando sfogo alle mie vane passioni; e così tutt'intorno a me si stendeva una grande foschia, che mi toglieva, Dio mio, la visione del sereno della tua verità. E *come da adipe rampollava la mia iniquità.*[25]

Incontro deludente con le Sacre Scritture (*Conf.*, 3,5,9)

5. 9. Perciò mi proposi di rivolgere la mia attenzione alle Sacre Scritture per vedere come fossero. Ed ecco cosa vedo: un oggetto oscuro ai superbi e non meno velato ai fanciulli, un ingresso basso, poi un andito sublime e avvolto di misteri. Io non ero capace di superare l'ingresso o piegare il collo ai suoi passi.[26] Infatti i miei sentimenti, allorché le affrontai, non furono quali ora che parlo. Ebbi piuttosto l'impressione di un'opera indegna del paragone con la maestà tulliana. Il mio gonfio orgoglio aborriva la sua modestia, la mia vista non penetrava i suoi recessi. Quell'opera invece è fatta per crescere con i piccoli; ma io disdegnavo di farmi piccolo e per essere gonfio di boria mi credevo grande.

24. *Ger* 51,6.
25. *Sal* 73 (72),7.
26. Così Agostino si esprime altrove (*En. in ps.*, 8,8 [= CChr.SL 38, 52]): *Dalla bocca dei lattanti senza parola ottenesti lode, di modo che dalla fede nelle tue Scritture partisse chi desidera giungere alla cognizione della tua magnificenza elevata al di sopra delle Scritture perché trascende e supera ogni celebrazione. Dunque Dio abbassò le Scritture alle capacità dei lattanti senza parola.*

Adesione al manicheismo (*Conf.*, 3,6,10-7,13)

6. 10. Così finii tra uomini orgogliosi e farneticanti, carnali e ciarlieri all'eccesso. Nella loro bocca si celavano i lacciuoli del diavolo e un vischio confezionato mescolando le sillabe del tuo nome con quelle del Signore Gesù Cristo e del Paracleto, lo Spirito Santo nostro consolatore.[27] Questi nomi erano sempre sulle loro labbra, ma soltanto come suoni e strepito della lingua; per il resto il loro cuore era vuoto di verità. Ripetevano: verità, verità, e ne facevano un gran parlare con me, eppure mai la possedevano, e dicevano il falso non su te soltanto, che sei davvero la verità, ma altresì su questi principi di questo mondo, che da te sono creati, un argomento su cui avrei dovuto superare i filosofi anche quando dicevano il vero in nome del tuo amore, Padre mio sommamente buono, bellezza di ogni bellezza. O Verità, Verità, come già allora e dalle intime fibre del mio cuore sospiravo verso di te, mentre quella gente mi stordiva spesso e in vario modo con il solo suono del tuo nome e la moltitudine dei suoi pesanti volumi. Nei vassoi che si offriva alla mia fame di te, invece di te si presentavano il sole e la luna, creature tue, e belle, ma pur sempre creature tue, non te stessa, anzi neppure le tue prime creature, poiché le precedono quelle spirituali, essendo queste corporee, sebbene luminose e celesti. Ma io neppure delle tue prime creature, bensì di te sola, Verità *non soggetta a trasformazione né ad ombra di mutamento*,[28] avevo fame e sete. Invece mi si ammannivano ancora su quei vassoi delle ombre baluginanti. Non sarebbe stato meglio rivolgere senz'altro il mio amore al vero sole, vero almeno per questi occhi, anziché a quelle menzogne, che attraverso gli occhi ingannavano lo spirito? Eppure io le ingoiavo, perché le credevo te, ma senza avidità, perché nella mia bocca non avevi il tuo reale sapore, non essendo davvero tu quelle insulse finzioni, e senza nutrirmene, anzi esaurendomi sempre più. Così il cibo dei sogni è in tutto simile a quello della veglia, eppure i dormienti non si nutrono, perché dormono. Ma i cibi che allora mi somministravano non erano nemmeno simili in nulla a te, quale ti conosco ora che mi hai parlato. Erano fantasmi corporei, corpi falsi. Sono più reali questi corpi veri, che vediamo con gli occhi della carne in cielo e in terra, che vediamo come le bestie e gli uccelli li vedono, eppure più reali di quando li immaginiamo; ed anche immaginandoli li vediamo in modo più reale di quando muovendo da essi

27. I manichei, cui allude qui Agostino, davano una loro interpretazione della Trinità divina, facendo il Padre abitatore della luce ultraterrena e materializzando il Figlio in quella del sole e della luna, lo Spirito nell'aere, generatore di Gesù dalla terra.

28. *Gc* 1,17.

ne supponiamo altri maggiori e infiniti del tutto inesistenti, come le vanità di cui allora mi pascevo senza pascermi.

Ma tu, amore mio, su cui mi piego per essere forte, non sei né i corpi che vediamo, sia pure, in cielo, né quelli che non vi vediamo, essendo tutti frutto della tua creazione, e neppure tra i sommi nel tuo ordinamento. Quanto sei dunque lontano dalle mie fantasie di allora, fantasie di corpi sprovvisti di ogni realtà! Più reali di esse sono le rappresentazioni dei corpi esistenti, e più reali di queste i corpi medesimi, che pure tu non sei. Ma tu non sei neppure l'anima, che è la vita dei corpi, e la vita dei corpi è indubbiamente più alta e reale dei corpi. Tu sei la vita delle anime, la vita delle vite, che vivi per tua sola virtù senza mai mutare, vita dell'anima mia.

11. Dov'eri dunque allora, e quanto lontano da me? Io lontano da te vagavo escluso persino dalle ghiande dei porci che di ghiande pascevo. Quanto sono preferibili le favolette dei maestri di scuola e dei poeti, che quelle trappole! I versi, la poesia, Medea che vola, sono certo più utili dei cinque elementi variamente trasformati per le cinque caverne delle tenebre, mere invenzioni, che però uccidono chi vi crede.[29] Dai versi, dalla poesia, posso anche trarre reale alimento. Se allora declamavo la storia di Medea che vola, non la davo per vera, come non vi credevo io stesso sentendola declamare. Invece alle altre ho creduto, per mia sventura; lungo quei gradini fui tratto sino agli abissi infernali, febbricitante, tormentato dall'arsura della verità, mentre, Dio mio, lo riconosco davanti a te, che avesti misericordia di me quando ancora non ti riconoscevo, mentre cercavo te non già con la facoltà conoscitiva della mente, per la quale volesti distinguermi dalle belve, ma col senso della carne. E tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta. M'imbattei in quella donna avventata e sprovvista di saggezza,[30] che nell'indovinello di Salomone sta sulla porta, seduta sopra una seggiola, e dice: *Assaporate i pani riposti e gustate l'acqua rubata, così dolce.*[31] Costei mi sedusse poiché mi trovò fuori, insediato nell'occhio della mia carne e intento a ruminare fra me le cose che per quella via avevo ingerito.

29. Il male secondo la complessa visione manichea era costituito da cinque antri dei cinque elementi, pieni di tenebre, acque, venti, fuoco, fumo, ove nacquero rispettivamente i serpenti, i natanti, i volatili, i quadrupedi e i bipedi. A debellarli furono inviati altri cinque elementi, propri del regno e della sostanza di Dio, che nella battaglia si mescolarono con essi: alle tenebre la luce, al fumo l'aria, e al fuoco, all'acqua, al vento cattivi il fuoco, l'acqua, il vento buoni: cf AGOSTINO, *De mor. eccl. cath.*, 2,9,14 (= PL 32,1351); *De haeres.*, 46 (= CChr.SL 46,312ss).

30. Allegoria della stoltezza, contrapposta alla sapienza, inetta eppure seducente, anche se nulla di buono ha da offrire. Per sottrarsi alle sue lusinghe conviene vivere interiormente e usare saggio discernimento.

31. *Prov* 9,17.

7. 12. Ignaro infatti dell'altra realtà, la vera, ero indotto ad approvare quelle che sembravano acute obiezioni dei miei stolti seduttori, quando mi chiedevano quale fosse l'origine del male, se Dio fosse circoscritto da una forma corporea e avesse capelli e unghie, se si dovesse stimare giusto chi teneva contemporaneamente più mogli, uccideva uomini e sacrificava animali.[32] Io, ignorante in materia, ne rimanevo scosso. Mentre mi allontanavo dalla verità, credevo di camminare verso di lei senza sapere che il male non è se non privazione del bene fino al nulla assoluto. Dove, per altro, avrei potuto vedere la verità, se i miei occhi non vedevano oltre i corpi, l'intelletto oltre i fantasmi? Non sapevo che Dio è spirito, non un essere dotato di membra estese in lunghezza e larghezza, e di massa: perché le parti di una massa sono ciascuna minore dell'insieme, e se pure la massa sia infinita, è minore nelle parti definite entro un certo spazio che nell'insieme infinito, né una massa è tutta intiera dovunque, come lo spirito, come Dio. Cosa poi vi sia in noi che ci fa essere e ci fa dire giustamente nella Scrittura fatti *a immagine di Dio*,[33] lo ignoravo totalmente.

13. Non conoscevo nemmeno la giustizia vera, interiore, che non giudica in base alle usanze, ma in base alla legge rettissima di Dio onnipotente; cui si devono informare i costumi dei paesi e dei tempi, paese per paese, tempo per tempo, mentre essa non muta in ogni paese e in ogni tempo, non è diversa in luoghi diversi, né diversamente stabilita in circostanze diverse; secondo la quale furono giusti Abramo e Isacco e Giacobbe e Mosè e Davide e tutti gli altri uomini che furono lodati dalla bocca di Dio, mentre sono giudicati disonesti dagli ignoranti, che giudicano *secondo la giornata umana*[34] e misurano i costumi del genere umano lungo tutta la sua storia sulla base dei propri costumi parziali e particolari. Così farebbe un tale, che, inesperto di armature, non conoscendo le membra per cui ogni pezzo fu predisposto, volesse coprire con un gambale la testa e calzare ai piedi l'elmo, brontolando perché non si accomodano; oppure che, in un giorno dichiarato festivo al pomeriggio, si adirasse perché non gli concedono di esporre vendita qualche merce, mentre era concesso al mattino (...).

32. L'antropomorfismo divino e la sconvenienza apparente di certi costumi o atti dei patriarchi erano i due argomenti principali della critica manichea all'AT.

33. *Gen* 1,27.

34. *1 Cor* 4,3.

b) LA CARRIERA: INSEGNANTE A TAGASTE, CARTAGINE, ROMA E MILANO

Vanità di retore (*Conf.*, 4,1,1-2,2)

1. 1. Trascorremmo questo periodo di nove anni, dal diciannovesimo al ventottesimo, cadendo e traendo in agguati, fra inganni subíti e attuati, in preda a diverse passioni, pubblicamente praticando l'insegnamento delle discipline cosiddette liberali, privatamente una religione spuria, superbi nel primo, superstiziosi nella seconda, in entrambi vani; attraverso il primo inseguendo una fama popolare vuota fino agli applausi teatrali, ai certami poetici, a gare per una corona di fieno,[35] a spettacoli frivoli e passioni sregolate; attraverso la seconda cercando la purificazione da queste macchie mediante le vivande che portavamo agli eletti e ai santoni, come li chiamavano, affinché nell'officina del loro ventricolo ne fabbricassero per noi gli angeli e gli dèi nostri liberatori.[36] Io seguivo queste pratiche, le compivo insieme ai miei amici, ingannandoli e ingannandomi con loro. Subirò la derisione dei presuntuosi, coloro che non hai ancora prostrati e schiacciati per il loro bene, Dio mio; ma ti confesserò ugualmente le mie infamie *a tua lode*.[37] Permettimi, ti scongiuro, concedimi di percorrere col ricordo presente gli antichi percorsi del mio errore e di immolarti *una vittima di giubilo*.[38] Cosa sono io per me stesso senza di te, se non una guida verso il precipizio? e quando anche sto bene, cosa sono, se non uno che succhia il tuo latte e si nutre di te, vivanda incorruttibile? e chi è l'uomo, qualsiasi uomo, come uomo? Ci deridano pure i forti e i potenti; noi, deboli e bisognosi, ci confesseremo a te.

2. 2. In quegli anni insegnavo retorica: vinto cioè dalla mia passione, vendevo chiacchiere atte a vincere cause. Tuttavia preferivo, *Signore, tu sai*,[39] avere allievi buoni nel vero senso della parola, e a loro senza inganno insegnavo inganni utili non a perdere un innocente, ma a salvare talvolta un reo. E tu, Dio, di lontano vedesti vacillare

35. Ai vincitori delle gare poetiche, numerose nell'impero romano erano assegnate corone d'oro, di quercia o d'ulivo, che Agostino mostra di disprezzare per il loro valore futile ed effimero.

36. Per i manichei anche le erbe e le piante erano sensibili, *creature viventi* (AGOSTINO, *De haeres.*, 46; *Civ. Dei*, 1,20). Perciò i fedeli del più alto rango, o eletti, si astenevano dal lavorare i campi o dal cogliere frutta, accettando quanto procuravano loro i fedeli inferiori, o uditori. Per la loro vita più pura gli eletti potevano poi, al pari della virtù di Dio, liberare con preghiere le particelle luminose di sostanza divina, frammista, come in tutto l'universo, anche negli alimenti (cf anche *Conf.*, 3,10,18).

37. *Sal* 106 (105),47.

38. *Sal* 27 (26),6.

39. *Tob* 8,9 [Vulgata]; cf *Gv* 21,15.

sul viscidume la mia buona fede ed emettere tra denso fumo qualche sprazzo di luce. Io la offrivo nel mio insegnamento a persone che amavano *la vanità* e cercavano *la menzogna,*[40] senza essere diverso da loro.

Ancora in quegli anni tenevo con me una donna, non posseduta in nozze, come si dicono, legittime, ma scovata nel vagolare della mia passione dissennata; una sola, comunque, e a cui prestavo per di più la fedeltà di un marito. Sperimentai tuttavia di persona in questa unione l'enorme divario esistente fra l'assetto di un patto coniugale stabilito in vista della procreazione, e l'intesa di un amore libidinoso, ove pure la prole nasce, ma contro il desiderio dei genitori, sebbene imponga di amarla dopo nata.

Sfiducia e freddezza verso il manicheismo (*Conf.*, 5,7,13)

13. Con lui (Fausto)[41] si dissolse l'interesse che avevo portato alle dottrine di Mani. Fiducia ancora minore nutrivo verso gli altri loro maestri, dopoché il più famoso mi si rivelò ignorante nelle molte questioni che mi turbavano. Non mancai tuttavia di frequentarlo a motivo della passione che lo infiammava per la letteratura, da me insegnata a quel tempo come retore ai giovani di Cartagine. Leggevo in sua compagnia i testi di cui aveva udito parlare e che desiderava conoscere, oppure io stesso ritenevo adatti a un'indole come la sua. Per il resto i miei sforzi e intenti di progredire in quella setta furono tutti immediatamente stroncati dopo la conoscenza di quell'uomo, benché non me ne separassi del tutto. Non trovando, direi, nulla di meglio, decisi di star pago per il momento della posizione che avevo comunque raggiunto precipitosamente, finché apparisse una luce preferibile. Così quel Fausto, che fu per molti un lacciuolo mortale,[42] senza volerlo e senza saperlo aveva già cominciato a sciogliere il lacciuolo in cui ero stato preso. Le tue mani, Dio mio, nel segreto della tua provvidenza non abbandonavano invero la mia anima; d'altra parte dal cuore sanguinante di mia madre ti si offriva per me notte e giorno il sacrificio delle sue lacrime. Agisti verso di me in modi mirabili. Fu azione tua, Dio mio, perché *dal Signore* sono diretti *i passi dell'uomo, e gli imporrà la via.*[43] Come ottenere la salvezza, se la tua mano non ricrea la tua creazione?

40. *Sal* 4,3.
41. Fausto, manicheo di Milevi: su di lui cf la bibliografia, a cura di M. Maritano, all'inizio del presente volume, p. IX.
42. Cf *Sal* 18 (17),6.
43. *Sal* 37 (36),23.

A Roma: crisi scettica (*Conf.*, 5,8,14)

8. 14. Fu dunque per la tua azione verso di me che mi lasciai indurre a raggiungere Roma e a insegnare piuttosto là ciò che insegnavo a Cartagine. Non tralascerò di confessarti cosa m'indusse a tanto, perché anche in questa circostanza si deve riconoscere e proclamare l'occulta profondità e l'indefettibile presenza della tua misericordia verso di noi. A raggiungere Roma non fui spinto dalle promesse di più alti guadagni e di un più alto rango, fattemi dagli amici che mi sollecitavano a quel passo, sebbene anche questi miraggi allora attirassero il mio spirito. La ragione prima e quasi l'unica fu un'altra. Sentivo dire che laggiù i giovani studenti erano più quieti e placati dalla coercizione di una disciplina meglio regolata; perciò non si precipitano alla rinfusa e sfrontatamente nelle scuole di un maestro diverso dal proprio, ma non vi sono affatto ammessi senza il suo consenso. Invece a Cartagine l'eccessiva libertà degli scolari è indecorosa e sregolata. Irrompono sfacciatamente nelle scuole, e col volto, quasi, di una furia vi sconvolgono l'ordine instaurato da ogni maestro fra i discepoli per il loro profitto; commettono un buon numero di ribalderie incredibilmente sciocche, che la legge dovrebbe punire, se non avessero il patrocinio della tradizione. Ciò rivela una miseria ancora maggiore, se compiono come lecita un'azione che per la tua legge eterna non lo sarà mai, e pensano di agire impunemente, mentre la stessa cecità del loro agire costituisce un castigo; così quanto subiscono è incomparabilmente peggio di quanto fanno. Io, che da studente non avevo mai voluto contrarre simili abitudini, da maestro ero costretto a tollerarle negli altri. Perciò desideravo trasferirmi in una località ove, a detta degli informati, fatti del genere non avvenivano.

Ma in realtà eri *tu, mia speranza e mia eredità nella terra dei vivi*,[44] che per indurmi a un trasloco mondano salutare alla mia anima, accostavi a Cartagine il pungolo, che me ne staccasse, e presentavi le lusinghe di Roma, che mi attraessero. A tale scopo ti servivi di uomini perduti dietro una vita morta, che qui compivano follie, là promettevano vanità; e per raddrizzare *i miei passi*[45] mettevi a frutto segretamente la loro e la mia perversità. Infatti chi disturbava la mia quiete era accecato da un furore degradante, chi m'invitava in un'altra località pensava alla terra, e quanto a me, se qui detestavo una vera miseria, là cercavo una falsa felicità.

44. *Sal* 142 (141),6.
45. *Sal* 35 (34),3.

Misfatti degli studenti romani (*Conf.*, 5,12,22)

12. 22. Iniziai volenterosamente l'attività per cui ero venuto a Roma, ossia l'insegnamento della retorica, dapprima adunai in casa mia un certo numero di allievi, ai quali e grazie ai quali cominciai a farmi conoscere; quand'ecco vengo a sapere di altre abitudini di Roma, che non mi affliggevano in Africa. Certo ebbi la conferma che là non si verificavano i famigerati disordini degli scolari depravati. Tuttavia fui anche avvertito che improvvisamente, per non versare il compenso al proprio maestro, i giovani si coalizzano e si trasferiscono in massa presso altri, tradendo così la buona fede e calpestando la giustizia per amore del denaro. In cuor mio cominciai a odiare anche costoro, ma non *di un odio perfetto*:[46] probabilmente li odiavo più per il danno che avrei subito io, che per il modo illegale con cui agivano verso gli altri. Cert'è che si tratta di individui i quali *trescano lontano da te*,[47] amando un oggetto evanescente, trastullo del tempo, e un lucro fangoso, che a stringerlo insozza le mani; aggrappandosi a un mondo fugace e disprezzando te, che stabile lanci il tuo richiamo e perdoni la meretrice anima umana che a te ritorna. Ora odio questa gente malvagia e corrotta, ma l'amo anche per correggerla e farle anteporre al denaro la dottrina che impara, quindi alla dottrina te, Dio, verità, fecondità di bene sicuro e castissima pace; invece allora cercavo di evitare le sue cattiverie per amor mio, anziché di migliorarla per amor tuo.

Trasferimento a Milano e incontro con Ambrogio (*Conf.*, 5,13,23)

13. 23. Perciò, quando il prefetto di Roma ricevette da Milano la richiesta per quella città di un maestro di retorica, con l'offerta anche del viaggio sulle vetture di Stato, proprio io brigai e proprio per tramite di quegli ubriachi di favole manichee, da cui la partenza mi avrebbe liberato a nostra insaputa, perché, dopo avermi saggiato in una prova di dizione, il prefetto del tempo, Simmaco, m'inviasse a Milano. Qui incontrai il vescovo Ambrogio, noto a tutto il mondo come uno dei migliori, e tuo devoto servitore. In quel tempo la sua eloquenza dispensava strenuamente al popolo la sostanza del tuo frumento, la letizia del tuo olio e la sobria ebbrezza del tuo vino. A lui ero guidato inconsapevole da te, per essere da lui guidato consape-

46. *Sal* 139 (138),22.
47. *Sal* 73 (72),27.

vole a te. Quell'*uomo di Dio*[48] mi accolse come un padre e gradì il mio pellegrinaggio proprio come un vescovo. Io pure presi subito ad amarlo, dapprima però non certo come maestro di verità, poiché non avevo nessuna speranza di trovarla dentro la tua Chiesa; bensì come persona che mi mostrava della benevolenza. Frequentavo assiduamente le sue istruzioni pubbliche, non però mosso dalla giusta intenzione: volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva, ovvero ne era superiore o inferiore. Stavo attento, sospeso alle sue parole, ma non m'interessavo al contenuto, anzi lo disdegnavo. La soavità della sua parola m'incantava. Era più dotta, ma meno gioviale e carezzevole di quella di Fausto quanto alla forma; quanto alla sostanza però, nessun paragone era possibile: l'uno si sviava nei tranelli manichei, l'altro mostrava la salvezza nel modo più salutare. Ma *la salvezza è lontana dai peccatori*,[49] quale io ero allora là presente. Eppure mi avvicinavo ad essa sensibilmente e a mia insaputa.

c) CRISTIANO NELLA CHIESA CATTOLICA

L'abbandono del manicheismo (*Conf.*, 5,14,24-25)

14. 24. Non badavo dunque a imparare i temi, ma solo ad ascoltare i modi della sua predicazione. Sfiduciato ormai che all'uomo si aprisse la via per giungere a te, conservavo questo futile interesse. Pure, insieme alle parole, da cui ero attratto, giungevano al mio spinto anche gli argomenti, per cui ero distratto. Non potevo separare gli uni dalle altre, e mentre aprivo il cuore ad accogliere la sua predicazione feconda, vi entrava insieme la verità che predicava, sia pure per gradi. Dapprima, incominciai ben presto a rendermi conto che anche le sue tesi erano difendibili, e ben presto mi convinsi che non era temerario sostenere la fede cattolica, benché fino ad allora fossi stato persuaso che nessun argomento si potesse opporre agli attacchi dei manichei. Ciò avvenne soprattutto dopoché udii risolvere via via molti grovigli dell'Antico Testamento, che presi alla lettera erano esiziali per me. L'esposizione dunque di numerosi passi della Sacra Scrittura secondo il significato spirituale mi mosse ben presto a biasimare almeno la mia sfiducia, per cui avevo creduto del tutto impossibile resistere a chi esecrava e derideva la Legge e i Profeti. Non per questo tuttavia mi sentivo ancora costretto a seguire da un lato la fede cattolica, che poteva essa pure disporre di dotti sostenitori, capaci di confutare le

48. *4 Re* 1,9-13; *1 Tim* 6,11; *2 Tim* 3,17.
49. *Sal* 119 (118),155.

obiezioni con parola eloquente e argomenti rigorosi; a condannare dall'altro il sistema che seguivo, per essere i due partiti pari nella difesa. Ossia la fede cattolica non mi appariva vinta, ma non si mostrava ancora vincitrice.

25. Allora però tesi tutte le forze del mio spirito alla ricerca di un argomento inconfutabile, con cui dimostrare la falsità delle dottrine manichee. Se solo avessi potuto pensare a una sostanza spirituale, tutte le loro macchinose costruzioni si sarebbero istantaneamente sfasciate e dileguate dalla mia mente. Ma non riuscivo. Riguardo alla struttura del mondo, tuttavia, e all'intera natura soggetta ai nostri sensi fisici, le mie considerazioni e i miei raffronti mi persuasero sempre meglio che le teorie della maggioranza dei filosofi erano molto più attendibili. Nel mio dubitare di tutto, secondo il costume degli accademici quale è immaginato comunemente, e nel fluttuare fra tutte le dottrine, risolsi di abbandonare davvero i manichei. Giudicai che proprio in quella fase d'incertezza non dovessi rimanere in una setta che ormai ponevo più in basso di parecchi filosofi, sebbene poi mi rifiutassi assolutamente di affidare alle loro cure la debolezza della mia anima, poiché ignoravano il nome di Cristo. Decisi dunque di rimanere come catecumeno nella Chiesa cattolica, raccomandatami dai miei genitori, in attesa che si accendesse una luce di certezza, su cui dirigere la mia rotta.

L'esempio di Mario Vittorino (*Conf.*, 8,2,4-5 e 8,5,10-12)

2. 4. O Signore, *Signore*, che hai abbassato *i cieli e* sei disceso, hai toccato *i monti e* hanno emesso fumo,[50] con quali mezzi ti insinuasti in quel cuore? A detta di Simpliciano, leggeva la Sacra Scrittura, e tutti i testi cristiani ricercava con la massima diligenza e studiava. Diceva a Simpliciano, non in pubblico, ma in gran segreto e confidenzialmente: «Devi sapere che sono ormai cristiano». L'altro replicava: «Non lo crederò né ti considererò nel numero dei cristiani finché non ti avrò visto nella chiesa di Cristo». Egli chiedeva sorridendo: «Son dunque i muri a fare i cristiani?». E lo affermava sovente, di essere ormai cristiano, e Simpliciano replicava sempre a quel modo, ed egli sempre ripeteva quel suo motto sui muri della chiesa. In realtà si peritava di spiacere ai suoi amici, superbi adoratori del demonio, temendo che dall'alto della loro babilonica maestà e da quei cedri, direi, del Libano, che il Signore non aveva ancora stritolato, pesanti

50. *Sal* 144 (143),5.

si sarebbero abbattute su di lui le ostilità. Ma poi dalle avide letture attinse una ferma risoluzione; temette di essere rinnegato da Cristo *davanti agli angeli santi, se* avesse temuto di riconoscerlo *davanti agli uomini*,[51] e si sentì reo di un grave delitto ad arrossire dei sacri misteri del tuo umile Verbo, quando non arrossiva dei sacrilegi di demoni superbi, da lui superbamente accettati e imitati. Perso il rispetto verso il suo errore, e preso da rossore verso la verità, all'improvviso e di sorpresa, come narrava Simpliciano, disse all'amico: «Andiamo in chiesa, voglio divenire cristiano». Simpliciano, che non capiva più in sé per la gioia, ve lo accompagnò senz'altro. Là ricevette i primi rudimenti dei sacri misteri; non molto dopo diede anche il suo nome per ottenere la rigenerazione del battesimo, tra lo stupore di Roma e il gaudio della Chiesa. Se i superbi s'irritavano a quella vista, digrignavano i denti e si maceravano, il tuo servo aveva il Signore Dio *sua speranza e non* volgeva lo sguardo *alle vanità e ai fallaci furori*.[52]

5. Infine venne il momento della professione di fede. A Roma chi si accosta alla tua grazia recita da un luogo elevato, al cospetto della massa dei fedeli una formula fissa imparata a memoria. Però i preti, narrava l'amico, proposero a Vittorino di emettere la sua professione in forma privata, licenza che si usava accordare a chi faceva pensare che si sarebbe emozionato per la vergogna. Ma Vittorino amò meglio di professare la sua salvezza al cospetto della santa moltitudine. Da retore non insegnava la salvezza, eppure aveva professato la retorica pubblicamente; dunque tanto meno doveva vergognarsi del tuo gregge mansueto pronunciando la tua parola chi proferiva le sue parole senza vergognarsi delle turbe insane. Così, quando salì a recitare la formula, tutti gli astanti scandirono fragorosamente in segno di approvazione il suo nome, facendo eco gli uni agli altri, secondo che lo conoscevano. Ma chi era là, che non lo conosceva? Risuonò dunque di bocca in bocca nella letizia generale un grido contenuto: «Vittorino, Vittorino»; e come subito gridarono festosi al vederlo, così tosto tacquero sospesi per udirlo. Egli recitò la sua professione della vera fede con sicurezza straordinaria. Tutti avrebbero voluto portarselo via dentro al proprio cuore, e ognuno invero se lo portò via con le mani rapaci dell'amore e del gaudio.

5. 10. Comunque, allorché il tuo servo Simpliciano mi ebbe narrata la storia di Vittorino, mi sentii ardere dal desiderio d'imitarlo, che era poi lo scopo per il quale Simpliciano me l'aveva narrata. Sog-

51. *Lc* 12,9; *Mc* 8,38.
52. *Sal* 40 (39),5.

giunse un altro particolare: che, poiché ai tempi dell'imperatore Giuliano un editto proibiva ai cristiani d'insegnare letteratura e oratoria,[53] Vittorino, inchinandosi alla legge, aveva preferito abbandonare la scuola delle ciance anziché la tua Parola, che rende eloquente *la lingua di chi non sa parlare*.[54] A me però non parve che qui la sua forza d'animo fosse stata superiore alla sua fortuna, poiché vi trovò l'occasione per dedicarsi interamente a te. A tanto aspiravo io pure, impacciato non dai ferri della volontà altrui, ma dalla ferrea volontà mia. Il nemico deteneva il mio volere e ne aveva foggiato una catena con cui mi stringeva. Sì, dalla volontà perversa si genera la passione, e l'ubbidienza alla passione genera l'abitudine, e l'acquiescenza all'abitudine genera la necessità. Con questa sorta di anelli collegati fra loro, per cui ho parlato di catena, mi teneva avvinto una dura schiavitù. La volontà nuova, che aveva cominciato a sorgere in me, volontà di servirti gratuitamente e goderti, o Dio, unica felicità sicura, non era ancora capace di soverchiare la prima, indurita dall'anzianità. Così in me due volontà, una vecchia, l'altra nuova, la prima carnale, la seconda spirituale, si scontravano e il loro dissidio lacerava la mia anima.

11. L'esperienza personale mi faceva comprendere le parole che avevo letto: come *le brame della carne* siano opposte *allo spirito, e quelle dello spinto alla carne*.[55] Senza dubbio ero io nell'uno e nell'altra, ma più io in ciò che dentro di me approvavo, che in ciò che dentro di me disapprovavo. Qui ormai non ero più io, perché subivo piuttosto contro voglia, anziché agire volontariamente. Tuttavia l'abitudine si era agguerrita a mio danno e per mia colpa, poiché volontariamente ero giunto dove non avrei voluto. E con quale diritto si protesterà contro una pena, che a buon diritto segue un peccato? Non potevo più invocare la scusa di un tempo, quando solevo persuadermi che, se ancora mancavo di spregiare il mondo e servire te, era colpa dell'incerta percezione che avevo della verità. Ormai anche la verità era certa. Rifiutavo di entrare nella tua milizia per i legami che ancora mi tenevano avvinto alla terra, temevo di sbrigarmi di tutti i fardelli come bisogna temerne la briga.

12. Così il bagaglio del secolo mi opprimeva piacevolmente, come capita nei sogni. I miei pensieri, le riflessioni su di te somigliavano agli sforzi di un uomo, che malgrado l'intenzione di svegliarsi viene

53. Con un editto del 17 giugno 362 (*Codex Theod.*, XIII,3,5, p. 741 MOMSEN) il cui senso si chiarisce con una lettera seguente (61 c. BIDEZ), Giuliano sottopose all'esame e all'approvazione dei magistrati gl'insegnanti dell'impero. Cf AMMIANO MARCELLINO, 22,10,7; 25,4,20.

54. *Sap* 10,21.

55. *Gal* 5,17.

di nuovo sopraffatto dal gorgo profondo del sopore. E come nessuno vuole dormire sempre e tutti ragionevolmente preferiscono al sonno la veglia, eppure spesso, quando un torpore greve pervade le membra, si ritarda il momento di scuotersi il sonno di dosso e, per quanto già dispiaccia, lo si assapora più volentieri, benché sia giunta l'ora di alzarsi; così io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma se l'uno mi piaceva e vinceva, l'altro mi attraeva e avvinceva. Non sapevo cosa rispondere a queste tue parole: *Lèvati, tu che dormi, risorgi dai morti, e Cristo t'illuminerà*;[56] dovunque facevi brillare ai miei occhi la verità delle tue parole, ma io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta: «Fra breve», «Ecco, fra breve», «Attendi un pochino». Però quei «breve» e «breve» non avevano breve durata, e quell'«attendi un pochino» andava per le lunghe. Invano mi compiacevo *della* tua *legge secondo l'uomo interiore*, quando *nelle mie membra* un'altra legge lottava *contro la legge del mio spirito e mi* traeva prigioniero *sotto la legge del peccato* insita *nelle mie membra*. Questa legge del peccato è la forza dell'abitudine, che trascina e trattiene l'anima anche suo malgrado in una soggezione meritata, poiché vi cade di sua volontà. *Chi* avrebbe potuto liberarmi, nella mia condizione miserevole, *da questo corpo mortale*, se non *la* tua *grazia per mezzo di Gesù Cristo signore nostro*?[57]

Il problema del male (*Conf.*, 6,1,1)

1. 1. *O speranza mia fin dalla mia gioventù*[58] dov'eri per me, dove ti eri ritratto ? Non eri stato tu a crearmi, a farmi diverso dai quadrupedi e più sapiente dei volatili del cielo? Ma io camminavo fra le tenebre e su terreno sdrucciolevole; ti cercavo fuori di me e non ti trovavo, perché tu sei il Dio *del mio cuore*.[59] Ormai avevo raggiunto *il fondo del mare*:[60] come non perdere fiducia, non disperare di scoprire più il vero?

Già mi aveva raggiunto mia madre, che, forte della sua pietà, m'inseguì per terra e per mare, traendo sicurezza da te in ogni pericolo. Così anche nei fortunali marini confortava gli stessi marinai, da cui abitualmente chi attraversa per la prima volta gli abissi riceve conforto nella sua paura, promettendo loro un arrivo sicuro alla meta,

56. *Ef* 5,14.
57. *Rom* 7,22-25.
58. *Sal* 71 (70),5.
59. *Sal* 73 (72),26.
60. *Sal* 68 (67),23.

poiché tu glielo avevi promesso in una visione. Mi trovò in grave pericolo. Non speravo più di scoprire la verità. Tuttavia, quando la informai che, pur senza essere cattolico cristiano, non ero più manicheo, non sobbalzò di gioia come alla notizia di un avvenimento imprevisto: da tempo era tranquilla per questa parte della mia sventura, ove mi considerava come un morto, ma un morto da risuscitare con le sue lacrime versate innanzi a te e che ti presentava sopra il feretro del suo pensiero affinché tu dicessi a questo figlio della vedova: *Giovane, dico a te, alzati*, ed egli tornasse a vivere e cominciasse a parlare, e tu lo restituissi a sua madre.[61] Nessuna esultanza scomposta commosse dunque il suo cuore alla notizia che quanto ti chiedeva ogni giorno, fra le lacrime, di compiere, si era compiuto: se non avevo ancora colto la verità, ero però stato ormai tolto dalla menzogna. Fermamente sicura, anzi, che avresti concesso anche il resto, poiché tutto le avevi promesso, mi rispose con assoluta pacatezza e il cuore pieno di fiducia: «Credo in Cristo che prima di migrare da questo mondo ti avrò veduto cattolico convinto». Questa la risposta che diede a me; ma a te, fonte di misericordie, diede più intense preghiere e lacrime, affinché affrettassi il tuo aiuto e illuminassi le *mie tenebre*.[62] Con maggior fervore correva anche in chiesa, ove pendeva dalle labbra di Ambrogio.

L'esistenza del male e la bontà di Dio (*Conf.*, 7,5,7)

5. 7. Cercavo l'origine del male cercando male e non vedendo il male nella mia stessa ricerca. *Davanti agli occhi* del mio spirito[63] ponevo l'intero creato, tutto ciò che ne possiamo scorgere, ossia la terra, il mare, l'aria, gli astri, gli alberi, gli animali mortali, e tutto ciò che ci rimane invisibile, ossia il firmamento celeste sopra di noi, tutti gli angeli e tutti gli spiriti che lo abitano, spiriti che la mia immaginazione distribuiva pure in vari luoghi, quasi fossero corpi; così feci del tuo creato un'unica massa enorme, ove spiccavano secondo il loro genere i corpi, sia veri e reali, sia spirituali, resi arbitrariamente corporei dalla mia immaginazione, e feci enorme questa massa, non quanto era effettivamente, perché non lo potevo concepire, ma quanto mi piacque immaginare, però finita in tutte le direzioni, avvolta e penetrata d'ogni parte da te, Signore, che pure rimanevi in tutti i sensi infinito, come un mare che si stenda dovunque e da dovunque per spazi immensi infinito, un unico mare che contenga nel suo interno

61. *Lc* 7,12-13.
62. *Sal* 18 (17),29.
63. *Sal* 16 (15),8; *Atti* 2,25.

una spugna grande a piacere, però finita e ripiena evidentemente in ogni sua parte del mare immenso. Così concepivo la tua creazione, finita e ripiena di te infinito. Dicevo: «Ecco Dio, ed ecco le creature di Dio. Dio è buono, potentissimamente e larghissimamente superiore ad esse. Ma in quanto buono creò cose buone e così le avvolge e riempie.

Allora dov'è il male, da dove e per dove è penetrato qui dentro? Qual è la sua radice, quale il suo seme? O forse non esiste affatto? Perché allora temere ed evitare una cosa inesistente? Se lo temiamo senza ragione, è certamente male il nostro stesso timore, che punge e tormenta invano il nostro cuore, e un male tanto più grave, in quanto non c'è nulla da temere, eppure noi temiamo. Quindi o esiste un male, oggetto del nostro timore, o il male è il nostro stesso timore. Ma da dove proviene il male, se Dio ha fatto, lui buono, tutte queste cose buone? Certamente egli è un bene più grande, il sommo bene, e meno buone sono le cose che fece; tuttavia e creatore e creature tutto è bene.

Da dove viene dunque il male? Forse da dove le fece, perché nella materia c'era del male, e Dio nel darle una forma, un ordine, vi lasciò qualche parte che non mutò in bene? Ma anche questo, perché? Era forse impotente l'onnipotente a convertirla e trasformarla tutta, in modo che non vi rimanesse nulla di male? Infine, perché volle trarne qualcosa e non impiegò piuttosto la sua onnipotenza per annientarla del tutto? O forse la materia poteva esistere contro il suo volere? O, se la materia era eterna, perché la lasciò sussistere in questo stato così a lungo, attraverso gli spazi su su infiniti dei tempi, e dopo tanto decise di trarne qualcosa? O ancora, se gli venne un desiderio improvviso di agire, perché con la sua onnipotenza non agì piuttosto nel senso di annientare la materia e rimanere lui solo, bene integralmente vero, sommo, infinito? O, se non era ben fatto che chi era buono non edificasse, anche, qualcosa di buono, non avrebbe dovuto eliminare e annientare la materia cattiva, per istituirne da capo una buona, da cui trarre ogni cosa? Quale onnipotenza infatti era la sua, se non poteva creare alcun bene senza l'aiuto di una materia non creata da lui?».

Questi pensieri rimescolavo nel mio povero cuore gravido degli assilli più pungenti, frutto del timore della morte e della mancata scoperta della verità. Rimaneva tuttavia saldamente radicata nel mio cuore la fede nella Chiesa cattolica *del Cristo* tuo, *signore e salvatore nostro*.[64] Certo una fede ancora rozza in molti punti e fluttuante oltre il limite della giusta dottrina; però il mio spirito non l'abbandonava, anzi se ne imbeveva ogni giorno di più.

64. *2 Pt* 2,10.

La conversione (*Conf.*, 8,12,28-30)

12. 28. Quando dal più segreto fondo della mia anima l'alta meditazione ebbe tratto e ammassato tutta la mia miseria *davanti agli occhi* del mio cuore,[65] scoppiò una tempesta ingente, grondante un'ingente pioggia di lacrime. Per scaricarla tutta con i suoi strepiti mi alzai e mi allontanai da Alipio, parendomi la solitudine più propizia al travaglio del pianto, quanto bastava perché anche la sua presenza non potesse impacciarmi. In questo stato mi trovavo allora, ed egli se ne avvide, perché, penso, mi era sfuggita qualche parola, ove risuonava ormai gravida di pianto la mia voce; e in questo stato mi alzai. Egli dunque rimase ove ci eravamo seduti, immerso nel più grande stupore. Io mi gettai disteso, non so come, sotto una pianta di fico e diedi libero corso alle lacrime. Dilagarono i fiumi dei miei occhi, sacrificio gradevole per te, e ti parlai a lungo, se non in questi termini, in questo senso: *E tu, Signore, fino a quando?*[66] *Fino a quando, Signore, sarai irritato fino alla fine? Dimentica le nostre passate iniquità.*[67] Sentendomene ancora trattenuto, lanciavo grida disperate: «Per quanto tempo, per quanto tempo il «domani e domani»? Perché non subito, perché non in quest'ora la fine della mia vergogna?».

29. Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: «Prendi e leggi, prendi e leggi». Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo affatto di averla udita da nessuna parte. Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. Avevo sentito dire di Antonio che ricevette un monito dal Vangelo, sopraggiungendo per caso mentre si leggeva: *Va', vendi tutte le cose che hai, dàlle ai poveri e avrai un tesoro nei cieli, e vieni, seguimi.*[68] Egli lo interpretò come un oracolo indirizzato a se stesso e immediatamente si rivolse a te. Così tornai concitato al luogo dove stava seduto Alipio e dove avevo lasciato il libro dell'Apostolo all'atto di alzarmi. Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: *Non nelle crapule e nell'ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù*

65. *Sal* 16 (15),8; *Atti* 2,25.
66. *Sal* 6,4.
67. *Sal* 79 (78),5 e 8.
68. *Mt* 19,21.

Cristo né assecondate la carne nelle sue concupiscenze.[69] Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono.

30. Chiuso il libro, tenendovi all'interno il dito o forse un altro segno, già rasserenato in volto, rivelai ad Alipio l'accaduto. Ma egli mi rivelò allo stesso modo ciò che a mia insaputa accadeva in lui. Chiese di vedere il testo che avevo letto. Glielo porsi, e portò gli occhi anche oltre il punto ove mi ero arrestato io, ignaro del seguito. Il seguito diceva: *E accogliete chi è debole nella fede.*[70] Lo riferì a se stesso, e me lo disse. In ogni caso l'ammonimento rafforzò dentro di lui una decisione e un proposito onesto, pienamente conforme alla sua condotta, che l'aveva portato già da tempo ben lontano da me e più innanzi sulla via del bene. Senza turbamento o esitazione si unì a me.

Immediatamente ci rechiamo da mia madre e le riveliamo la decisione presa: ne gioisce; le raccontiamo lo svolgimento dei fatti: esulta e trionfa. E cominciò a benedirti *perché* puoi *fare più di quanto chiediamo e comprendiamo.*[71] Vedeva che le avevi concesso a mio riguardo molto più di quanto ti aveva chiesto con tutti i suoi gemiti e le sue lacrime pietose. Infatti mi rivolgesti a te così appieno, che non cercavo più né moglie né avanzamenti in questo secolo, stando ritto ormai su quel regolo della fede, ove mi avevi mostrato a lei tanti anni prima nel corso di una rivelazione; e *mutasti il* suo *duolo in gaudio*[72] molto più abbondante dei suoi desideri, molto più prezioso e puro di quello atteso dai nipoti della mia carne.

Il battesimo (*Conf.*, 9,5,13-6,14)

5. 13. Al termine delle vacanze vendemmiali avvertii i milanesi di provvedersi un altro spacciatore di parole per i loro studenti, poiché io avevo scelto di passare al tuo servizio e non ero più in grado di esercitare quella professione per la difficoltà di respirare e il male di petto. Con una lettera informai il tuo vescovo, il santo Ambrogio, dei miei errori passati e della mia intenzione presente, chiedendogli consiglio sui tuoi libri che più mi conveniva di leggere per meglio prepararmi e dispormi a ricevere tanta grazia. Mi prescrisse la lettura del profeta Isaia, credo perché fra tutti è quello che preannunzia più chiaramente il Vangelo e la chiamata dei gentili. Trovandolo però incom-

69. *Rom* 13,13-14.
70. *Rom* 14,1.
71. *Ef* 3,20.
72. *Sal* 30 (29),12.

prensibile all'inizio e supponendo che fosse tutto così, ne rinviai la lettura, per riprenderla quando fossi addestrato meglio nel linguaggio del Signore.

6. 14. Giunto il momento in cui dovevo dare il mio nome per il battesimo,[73] lasciammo la campagna e facemmo ritorno a Milano. Alipio volle rinascere anch'egli in te con me. Era già rivestito dell'umiltà conveniente ai tuoi sacramenti e dominava così saldamente il proprio corpo, da calpestare il suolo italico ghiacciato a piedi nudi, il che richiede un coraggio non comune. Prendemmo con noi anche il giovane Adeodato, nato dalla mia carne e frutto del mio peccato. Tu bene l'avevi fatto. Era appena quindicenne, e superava per intelligenza molti importanti e dotti personaggi. Ti riconosco i tuoi doni, Signore Dio mio, creatore di tutto, abbastanza potente per dare forma alle nostre deformità; poiché di mio in quel ragazzo non avevo che il peccato, e se veniva allevato da noi nella tua disciplina, fu per tua ispirazione, non d'altri. Ti riconosco i tuoi doni. In uno dei miei libri, intitolato *Il maestro*,[74] mio figlio appunto conversa con me. *Tu sai*[75] che tutti i pensieri introdotti in quel libro dalla persona del mio interlocutore sono suoi, di quando aveva sedici anni. Di molte altre sue doti, ancora più straordinarie, ho avuto la prova. La sua intelligenza m'ispirava un sacro terrore; ma chi, al di fuori di te, poteva essere l'artefice di tali meraviglie? Presto hai sottratto la sua vita alla terra, e il mio ricordo di lui è tanto più franco, in quanto non ho più nulla da temere per la sua fanciullezza, per l'adolescenza e l'intera sua vita. Ce lo associammo, dunque, come nostro coetaneo nella tua grazia, da educare nella tua disciplina. E fummo battezzati, e si dileguò da noi l'inquietudine della vita passata.

In quei giorni non mi saziavo di considerare con mirabile dolcezza i tuoi profondi disegni sulla salute del genere umano. Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi *inni e cantici*,[76] che risuonavano dolcemente nella tua chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene.

73. I catecumeni chiedevano all'inizio della quaresima di ricevere il battesimo la notte di Pasqua. La quaresima dell'anno 387 cominciò il 10 marzo, e la Pasqua cadde il 25 aprile.

74. Composto a Tagaste nel 389, poco dopo il ritorno dall'Italia, sul tema dell'insegnamento della verità, non comunicata dalle parole di un maestro umano, ma dal Maestro interiore, Cristo.

75. *Tob* 3,16 [Vulgata] (= 3,14 [greco, codice S.]; 8,9 [Vulgata]; *Sal* 69 (68),6; *Gv* 21,15.

76. *Ef* 5,19.

d) MONACO

Regola di povertà nel monastero (*Sermo*, 355,1-2)

1. Se ho desiderato che voi foste qui oggi più numerosi, e ieri ve ne ho fatto preghiera, la ragione è quella che vi sto per dire.[77] Io vivo qui con voi e per voi, con l'aspirazione e il desiderio di vivere un giorno insieme con voi senza fine in Cristo. Credo che il mio comportamento sia davanti ai vostri occhi e forse potrei osare di dire, per quanto io sia a lui molto inferiore, quello che diceva l'Apostolo: *Fatevi miei imitatori, come io di Cristo.*[78] E per questo non voglio che qualcuno di voi trovi pretesti [da esempi attribuiti a noi] per vivere male. *Ci preoccupiamo infatti* – dice ancora l'Apostolo – *di comportarci bene non soltanto davanti al Signore, ma anche davanti agli uomini.*[79] Per quanto riguarda me personalmente, la testimonianza della mia coscienza mi basta, ma per il rapporto che ho con voi ha importanza che la mia fama non sia macchiata, che tra voi la mia reputazione sia valida. Riflettete bene a ciò che ho detto, a questa necessaria distinzione: la coscienza va bene per te, il tuo buon nome per il tuo prossimo. Chi pago della sua coscienza, trascura la sua buona reputazione, direi che è crudele, specialmente se ricopre una carica come questa, di cui l'Apostolo scrive al discepolo: *Offrendo te stesso come esempio in tutto di buona condotta.*[80]

2. Non vorrei dilungarmi, tanto più che io sono qui seduto e voi state a disagio in piedi; lo sapete ormai tutti o quasi tutti che quanti siamo qui, nella casa detta del vescovo, cerchiamo di imitare nella nostra vita, per quanto possiamo, il modello di quei santi di cui dice il libro degli *Atti degli Apostoli*: *Nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro in comune.*[81] Può darsi che vi sia qualcuno fra di voi che non ha fatto attenzione a questo aspetto della nostra vita, così da conoscerlo come io desidero. Perciò vi spiego ora quello a cui avevo accennato. Voi mi vedete qui vostro vescovo per divina volontà. Quando venni in questa città ero giovane.[82] Molti di voi lo sanno. Cercavo un luogo dove stabilire un

77. Discorso tenuto ad Ippona dopo il verificarsi di uno scandalo tra i fedeli in quanto un presbitero dell'episcopio, infrangendo il voto di povertà che vigeva nel monastero episcopale, aveva trattenuto per sé dei beni e ne aveva poi fatto testamento istituendone erede la Chiesa di Ippona: eredità che Agostino rifiuta.

78. *1 Cor* 4,16.

79. *2 Cor* 8,21.

80. *Tit* 2,7.

81. *Atti* 4,32.

82. Agostino morì nel 430 a 76 anni. Quando tenne questo discorso (425) aveva dunque superato i 71 anni. Presbitero fu ordinato ad Ippona nel 391 all'età di 37 anni.

monastero e viverci con i miei fratelli. Avevo rinunziato a ogni prospettiva mondana; la carriera che avrei potuto fare nel mondo non la volli, e tuttavia non ho cercato il grado in cui mi trovo qui. *Ho preferito stare in luogo umile nella casa del mio Dio che abitare nelle tende degli empi.*[83] Mi sono separato da quelli che amano il mondo e neppure mi sono messo alla pari con quelli che presiedono, che fanno da guida alle genti; nel convito del mio Signore non avevo scelto un posto distinto, ma uno degli ultimi posti, un posto inferiore, umile. E invece a lui piacque dirmi: *Sali in alto.*[84] Io paventavo la carica di vescovo; a tal punto che evitavo di recarmi nelle località dove la sede vescovile risultava vacante, perché era cominciata a circolare tra i servi di Dio una notorietà di qualche peso a mio carico. Io cercavo di evitare questo grado e pregavo Dio, gemendo, di concedere che mi salvassi in una posizione umile, non che dovessi correre pericolo occupando un'alta carica Ma, come ho detto, il servo non deve contraddire il padrone. In questa città ero venuto per vedere un amico che speravo di guadagnare a Dio e portare con noi nel monastero. Stavo tranquillo, perché la sede era provvista di vescovo. Ma, preso con la forza, di sorpresa, fui ordinato sacerdote e attraverso quel gradino giunsi all'episcopato. Entrando in questa chiesa non portai nulla: solo i vestiti che indossavo in quel momento. E poiché il mio proposito era di vivere con i fratelli nel monastero, il vecchio Valerio, di venerata memoria, conosciuto il mio disegno e la mia volontà, mi fece dono di quel terreno in cui ora sorge il monastero.

Cominciai allora a riunire fratelli di buona volontà che volessero essere miei compagni nella povertà, che nulla avessero di loro possesso come io non avevo nulla: che fossero disposti ad imitarmi. Come io avevo venduto la mia piccola proprietà e dato ai poveri il ricavato, così avrebbero dovuto fare quelli che volevano vivere con me. Tutti saremmo vissuti del bene comune. Comune a tutti noi sarebbe stato un grande e fertilissimo podere, lo stesso Dio. Giunsi poi all'episcopato. E lì mi resi conto che il vescovo è tenuto ad usare ospitalità a coloro che lo vengono a trovare, o che sono di passaggio. Se il vescovo non lo facesse, apparirebbe non umano. E in un monastero non sarebbe conveniente introdurre una tale consuetudine, perciò io volli avere con me, in questa stessa sede vescovile, un monastero di chierici. Ed ecco come viviamo. Dal momento che siamo in comunità a nessuno è lecito possedere in proprio. «Forse – insinua qualcuno – c'è chi invece possiede». Lecito non è. Chi possiede fa un illecito. Io dei miei fra-

83. *Sal* 84 (83),11.
84. *Lc* 14,10.

telli in genere penso bene, perciò, stando sulla fiducia, mi sono astenuto dal fare un controllo di questo genere. Mi sarebbe parso una diffidenza [nei confronti di un confratello]. Sapevo infatti e so che tutti quelli che vivono con me conoscono il nostro proposito, la regola che governa la nostra condotta.

Una decisione mutata (*Sermo*, 355,6)

6. Voglio anche che voi conosciate il patto che ho stabilito con i miei fratelli che vivono qui insieme con me: che chiunque possiede qualcosa o lo venda e ne distribuisca il ricavato [ai poveri], o lo regali o lo metta in comunità; lo tenga la Chiesa attraverso la quale Dio ci dà sostentamento. Ho dato una proroga fino all'Epifania sia per quelli che non hanno ancora fatto la divisione con i loro fratelli e nelle loro mani hanno lasciato ancora ciò che posseggono, sia per quelli che non hanno disposto ancora nulla dei loro beni in attesa dell'età legale. Ne facciano quello che vogliono, purché se vivono con me siano poveri e insieme con me aspettino la misericordia da Dio. Se poi non vogliono, quelli che non vogliono stiano a sentire: certamente sono stato proprio io a stabilire, come sapete, che non si presentasse per l'ordinazione sacerdotale se non chi aveva intenzione di rimanere nella mia comunità e che se poi gli fosse venuto il proposito di dissociarsi, io gli avrei giustamente tolto anche il chiericato poiché si toglieva da un sodalizio, promesso e iniziato, di una santa società. Ebbene, ora, al cospetto di Dio e vostro, muto questa deliberazione: quelli che vogliono tenersi qualcosa di proprio, quelli a cui non basta Dio e la sua Chiesa, restino pure in servizio dove vogliono e dove possono; non tolgo più a loro il chiericato. Questo perché non voglio avere con me degli ipocriti. È un male – chi non lo sa? – recedere da un proposito, ma è ancora peggio simularlo. Dunque, lo dichiaro: chi abbandona la comunità di vita già iniziata, quella che si loda negli *Atti degli Apostoli*, cade dal suo voto, cade dalla sua professione santa. Se la veda con il giudizio di Dio, non col mio. In quanto a me io non gli tolgo più la dignità di sacerdote. Davanti agli occhi gli ho posto il suo danno. Faccia quello che vuole. So bene infatti che se volessi degradare qualcuno che si decide in questo senso, non gli mancherebbero patroni e difensori anche qui presso i vescovi.

Si obietterebbe: «Che cosa ha fatto di male? Non può reggere la norma di vita stabilita da te; vuol rimanere fuori dell'episcopio e vivere del proprio; dovrebbe per questo perdere la condizione sacerdotale?». Per me è scontato quanto sia male professare qualcosa di santo e poi

non farlo. È detto: *Fate voti e offritevi al Signore vostro Dio.*[85] Ma è anche detto: *È meglio non far voti che farli e poi non mantenerli.*[86] Una vergine che si sia consacrata a Dio, anche se non le è lecito sposarsi, non è obbligata a vivere in monastero. Ma se ha cominciato a viverci e poi se ne va, anche se resta sempre vergine, per metà è decaduta. Così il mio chierico ha professato due impegni: santificazione e chiericato. Intanto la santificazione (il chiericato gliel'ha messo Dio sulle spalle per un servizio al suo popolo ed è più un peso che un onore, ma: *Chi è sapiente e capisce queste cose?*[87]). Dunque aveva fatto voto di santificazione e aveva fatto promessa di vivere nel sodalizio comune. Aveva detto *quanto è bello e lieto che abitino i fratelli insieme.*[88] Se recederà da questo programma, e rimarrà chierico anche al di fuori della nostra comunità, metà di lui è andata perduta. In quanto a me non lo giudico. Se rimanendo fuori mantiene santità di vita, è caduto solo per metà. Ma se [resta qui e] nel suo intimo mente, è caduto del tutto. Io non voglio metterlo in condizione di simulare. So quanto gli uomini amino la dignità del sacerdozio, perciò non la tolgo a chi non si sente più di vivere con me nella nostra comunità. Chi vuol rimanere qui con me ha Dio. Rimanga dunque qui con me chi è disposto a farsi mantenere da Dio attraverso la Chiesa, a non possedere nulla di proprio; il proprio lo avrà dato ai poveri o messo in comune. Chi non accetta queste condizioni, abbia la sua libertà, ma veda un po' se è anche in grado di avere l'eterna felicità.

I regali (*Sermo*, 356,13)

13. Se voi volete regalare qualcosa ai chierici, sappiate che non dovete giungere ad attizzare i loro difetti in senso contrario alle mie norme. Se avete la buona intenzione di offrire qualcosa, offritela in modo che possa essere per tutti: ciò che sarà messo in comune verrà distribuito secondo il bisogno di ciascuno. Tenete presente la cassa comune delle elemosine e tutti ne avremo parte. Mi piace pensare che quella sia come la nostra mangiatoia: noi essere come i giumenti di Dio e voi il campo di Dio. Nessuno dia un mantello, una tunica di lino al singolo. Dia solo alla comunità, chi riceverà qualcosa, lo riceverà dal fondo comune. Io stesso, poiché so di voler avere in comune tutto quello che ho, non voglio che mi facciate regali che mi distinguano sugli altri: che mi sia offerto ad esempio un mantello prezioso.

85. *Sal* 76 (75),12.
86. *Qoh* 5,4.
87. *Sal* 107 (106),43.
88. *Sal* 133 (132),1.

Forse si addice al vescovo ma non ad Agostino, un uomo povero, nato da povera gente. Direbbero subito che qui indosso vesti preziose quali non avrei mai potuto avere dalla casa paterna né dalla professione che esercitavo nel mondo. A me non si addice. Io debbo avere un vestito che potrei regalare, se non lo avesse, a un mio fratello; un vestito quale può avere un presbitero, quale può dignitosamente indossare un diacono, un suddiacono. Quello solo accetto, perché accetto in vista della comunità. Se mi si offre un vestito più prezioso lo vendo: così sono solito fare perché il ricavo della vendita si può mettere in comune mentre un vestito così non può essere messo in comune. Vendo e do ai poveri. Se uno vuole proprio farmi il regalo di un vestito me lo dia tale che non mi faccia arrossire. Io – vi confesso – di un vestito troppo bello mi vergogno; non si addice a questo mio ministero, a questi miei insegnamenti, al mio povero fisico, alla mia canizie.

Altro avviso: se nella nostra comunità c'è qualcuno ammalato o convalescente che ha bisogno di ristorarsi prima dell'ora del pasto, non proibisco che persone religiose, uomini o donne, gli facciano avere quello che credono. Ma il pranzo e la cena fuori di qui, no. Per nessuno.

Agostino rifiuta nell'elenco dei chierici chi ha possedimenti
(*Sermo*, 356,14)

14. Ecco, lo dichiaro, avete sentito, [tutti] sentono. Chi vorrà tenere qualcosa di proprio, vivere del proprio, contro questi regolamenti, è troppo poco dire che non rimarrà con me, ma anche non sarà ecclesiastico. Avevo detto prima, so bene di averlo detto, che non avrei tolto il chiericato a quelli che non avessero accettato la vita comunitaria con me, ma purché rimanessero al di fuori, vivessero fuori della comunità, vivessero per Dio a modo loro; anche se avevo posto davanti ai loro occhi quanto male sia recedere da un proposito. Ho preferito infatti tenermi degli zoppicanti che piangere dei morti, perché l'ipocrita è un morto. In conclusione, chiunque abbia voluto in qualunque modo rimanere fuori della comunità e vivere del suo, non si vedrà tolto il chiericato. Ma se fra quelli che hanno deciso di stare in questa società ve ne è qualcuno che vive con ipocrisia, che si trovi ad aver mantenuto qualche suo possesso, non gli permetto di arrivare a fare testamento; questo sì lo cancello dall'elenco dei chierici. Può anche ricorrere contro di me, appellandosi a mille concili, giungere contro di me fin dove vuole, risiedere dove gli sarà possibile stare, ma il Signore mi aiuterà finché io sarò vescovo, costui non sarà chierico nella mia giurisdizione. Avete sentito. Hanno sentito. Ma io spero

nel Dio nostro, spero nella sua misericordia. Spero che, come lietamente è stata accolta questa mia disposizione, così la si osservi con animo puro e fedele.

La «*Regola*» di Agostino (*Reg. Aug.*, 1,1-6; 7,2-4; 8,1-2)[89]

1. 1. Ecco quanto vi prescriviamo di osservare nel monastero.

2. Anzitutto, vivete unanimi nella casa; con un'anima sola e un solo cuore protesi verso Dio. Non è forse questa la ragione stessa del vostro stare insieme?

3. Non si senta poi parlare tra di voi di beni personali; tutto tra voi sia invece comune. Il vostro fratello priore deve distribuire ad ognuno di voi di che nutrirsi e vestirsi, non secondo un principio egualitario, dato che è disuguale la vostra salute, bensì a ciascuno secondo le sue necessità. Leggete infatti, negli *Atti degli Apostoli*: *Tutto avevano in comune*, e: *Veniva dato a ciascuno secondo le sue necessità personali.*[90]

4. Coloro che possedevano qualche bene nel secolo accettino di buon cuore che venga messo in comune, fin dal loro ingresso nel monastero.

5. Quanto a coloro che erano sprovvisti di beni, non si mettano a cercare nel monastero quello che non hanno potuto possedere fuori. Ma non si esiti a concedere alla loro debolezza quei sollievi necessari, anche se la loro indipendenza appena permetteva lo stretto necessario all'epoca in cui si trovavano fuori. Non stia però tutta la loro felicità nell'aver trovato cibo e alloggio quali fuori non avrebbero potuto procurarsi.

6. Non si montino poi la testa perché condividono la vita di coloro ai quali non osavano nemmeno avvicinarsi fuori. Innalzino piuttosto il loro cuore e non inseguano le cose vane della terra. Non succeda che i monasteri siano più utili ai ricchi che ai poveri, qualora i ricchi vi diventassero umili e orgogliosi i poveri!

7. 2. Spetta in primo luogo al fratello priore di vigilare sull'osservanza di questi precetti, di non lasciare trasgredire nulla per negligenza, ma di raddrizzare e correggere ciò che non fosse stato osservato. Rimane inteso che egli si rimetterà in tutto al sacerdote, la cui

89. Traduzione di CARAVAGGI B, tratta dal volume di VERHEIJEN L., *La Regola di S. Agostino. Studi e ricerche* (= Augustiniana. Testi e Studi 5), Palermo 1986, 25-33.

90. *Atti* 4,32 e 4,35.

autorità tra voi supera la sua, per quei problemi che superassero la sua competenza e le sue forze.

3. Il vostro fratello priore non ponga la sua felicità nel far dipendere gli altri dalla sua autorità, ma nel servirli con amore. Per l'onore che gli dovete, sia alla vostra guida; per il timore che deve a Dio invece, si ponga ai vostri piedi. Sia per tutti un modello in opere buone, applicandosi a correggere gli instabili, a rianimare chi manca di coraggio, a sorreggere i deboli ed ad avere pazienza verso tutti. Egli osservi queste norme di buon grado, ne imponga il rispetto. Cercherà di guadagnarsi il vostro affetto piuttosto che suscitare il vostro timore, sebbene siano ambedue necessari; pensando sempre che dovrà rendere conto di voi a Dio.

4. Pertanto, obbedendo, non dimostrate solo compassione verso voi stessi, ma anche verso di lui: egli si trova infatti tra voi in un posto più pericoloso perché più alto.

8. 1. Il Signore vi conceda la grazia di osservare tutti questi precetti con amore, quali amanti della bellezza spirituale, spandendo con la vostra vita il profumo soave di Cristo; non da servi, come se fossimo ancora sotto il giogo della legge ma liberamente, fondati sulla grazia.

2. Affinché possiate vedervi come in uno specchio in questo opuscolo e non trascurare nulla per dimenticanza, ve ne sarà fatta lettura una volta alla settimana. E se riscontrate che mettete in pratica quello che vi sta scritto, ringraziate il Signore, dispensatore di ogni bene. Ma qualora costaterete di mancare in qualche punto, pentitevi per il passato e state in guardia per l'avvenire, pregando perché la colpa vi venga perdonata e non siate più indotti in tentazione.

e) PRESBITERO

Ordinazione presbiterale di Agostino (*Ep.*, 21)

Agostino prete saluta nel Signore il beatissimo e venerabile Signore vescovo Valerio[91] *al cospetto del Signore padre sinceramente carissimo.*

1. Innanzitutto io prego la tua religiosa prudenza di considerare che in questa vita e soprattutto in questo tempo non v'è nulla di più facile, piacevole e gradito agli uomini della dignità di vescovo o di

91. Vescovo di Ippona, greco d'origine, nominò Agostino suo coadiutore, soprattutto per la predicazione, come attesta POSSIDIO, *Vita Aug.*, 5.

prete o di diacono ma nulla di più miserabile, funesto e riprovevole davanti a Dio se lo si fa negligentemente e con vile adulazione. E che parimenti non v'è nulla in questa vita, e soprattutto in questo tempo, di più difficile, faticoso e pericoloso, ma nulla è più felice agli occhi di Dio, della dignità di vescovo o di prete o di diacono se si assolva a questa milizia nel modo prescritto dal nostro capitano. Quale sia questo modo io non lo appresi né da fanciullo né da adolescente; e, nel tempo in cui avevo cominciato ad apprenderlo mi fu fatta violenza a causa dei miei peccati (non so infatti a che altro debba pensare) per assegnare il secondo posto al timone a me, che non sapevo tenere il remo in mano.

2. Ma io penso che il mio Signore abbia voluto in questo modo correggermi perché, prima di aver sperimentato quali siano i compiti di tale ufficio, osavo riprendere le colpe di molti nocchieri quasi fossi più dotto e migliore di loro. E così, dopo che fui lanciato in mezzo al mare, allora cominciai a comprendere l'avventatezza delle mie riprensioni, sebbene anche prima giudicassi molto pericoloso questo ministero. E di qui derivavano quelle lacrime che alcuni fratelli mi videro versare in città al tempo della mia ordinazione; e non conoscendo le ragioni del mio dolore mi consolarono, pur con buone intenzioni, con i discorsi di cui furono capaci ma che non avevano nulla a che vedere con la mia ferita. Ma vi ho fatto un'esperienza molto più pesante e più vasta di quello che pensavo; non perché abbia visto dei nuovi flutti o delle tempeste che prima non avessi conosciuto o di cui non avessi sentito parlare o non avessi letto o che non avessi immaginato; bensì perché non sapevo affatto di quali capacità e forze disponessi per evitarle o sopportarle, e perciò le tenevo in qualche conto. Ma il Signore mi ha irriso e ha voluto rivelarmi a me stesso con l'esperienza stessa delle cose.

3. E se ha fatto questo non per condanna ma per misericordia, (lo spero infatti fermamente, almeno ora che ho conosciuto la mia infermità), debbo accuratamente ricercare tutti i rimedi contenuti nelle sue Scritture, e pregando e leggendo fare in modo di ottenere per l'anima mia uno stato di salute adeguato a incombenze così pericolose; cosa che non ho fatto prima anche perché non ne ho avuto il tempo. Infatti fui ordinato proprio quando pensavo di impiegare il tempo libero per conoscere le divine Scritture e volevo regolare le cose mie in modo da avere libertà di attendere a questo lavoro. E in verità non sapevo ancora che cosa mi mancasse per un compito quale è quello che ora mi tormenta e mi consuma. Che se io pertanto ho appreso che cosa sia indispensabile a un uomo che amministra al popolo i Sacramenti e la parola di Dio a contatto con la realtà stessa, cosicché non

ho più la possibilità di conseguire ciò che mi sono accorto di non possedere, vuoi dunque ch'io muoia, o padre Valerio? Dov'è la tua carità? Mi ami davvero? Ami davvero la Chiesa stessa di cui hai voluto ch'io fossi ministro in tale stato? Eppure io sono certo che ami tanto me quanto Lei, ma mi giudichi idoneo, mentre io mi conosco meglio; e tuttavia nemmeno io mi conoscerei se non avessi imparato attraverso l'esperienza.

4. Ma forse la Santità tua obietta: «Vorrei sapere che cosa manca alla tua istruzione». Ma son tante queste cose, che io potrei enumerare quelle che posseggo più facilmente di quelle che desidero possedere. Infatti oserei affermare che so e ritengo con fede piena quello che importa per la nostra salvezza; ma proprio ciò come potrei dispensarlo per la salvezza degli altri, non ricercando quello che è utile a me, ma quello ch'è utile a molti perché si salvino ? E vi sono forse, anzi non c'è dubbio che si trovino scritte nei Libri sacri delle norme, conoscendo e assimilando le quali un uomo di Dio può attendere più ordinatamente agli affari ecclesiastici o per lo meno vivere con più retta coscienza tra le schiere malvage oppure morire per non perdere quella vita a cui sola sospirano i cuori cristiani umili e mansueti. E come può realizzarsi questo se non, come dice il Signore, *chiedendo, cercando, bussando*;[92] cioè mediante la preghiera, la lettura e le lacrime? A questo scopo io ho voluto impetrare, per mezzo di alcuni fratelli, dalla tua sincerissima e venerabile Carità ed ora voglio impetrarlo con queste preghiere un breve periodo di tempo, ad esempio fino alla Pasqua.

5. Che potrò infatti rispondere al Signore, mio giudice? «Non potevo più chiedere questo essendo impedito dalle mansioni ecclesiastiche»? Egli però potrebbe dirmi: «Servo cattivo, se qualcuno tentasse d'impadronirsi con la frode del podere della chiesa, per la raccolta dei cui frutti si impiega grande alacrità, trascurando il campo che io ho irrigato col mio sangue, forse che tu, se potessi fare qualcosa per esso presso il giudice terreno, non ti affretteresti col consenso di tutti ed anche per ordine e costrizione di qualcuno, e, se venisse pronunziata una sentenza a te sfavorevole, non saresti pronto a recarti anche al di là del mare?[93] E in tal caso nessuna lagnanza si leverebbe a far cessare la tua assenza anche se durasse un anno o ancor più, per ottenere che un altro non possedesse la terra necessaria non al nutrimento dell'anima ma del corpo dei poveri: eppure i miei alberi

92. *Mt* 7,7-8; *Lc* 11,9-10.
93. Cioè a Roma, presso il tribunale imperiale.

viventi, se venissero coltivati con diligenza, potrebbero saziare la loro fame in maniera molto più agevole e a me più accetta. Perché dunque adduci come pretesto la mancanza di tempo libero per imparare a coltivare il mio campo?» Dimmi, ti prego, che cosa potrei rispondere? Vuoi forse che io dica «Il vecchio Valerio, essendo convinto ch'io fossi istruito in tutto, quanto più mi ha amato tanto meno mi ha permesso di imparare queste cose»?

6. Rivolgi la tua attenzione a tutto questo, o vecchio Valerio; ti supplico per la bontà e per la severità di Cristo, per la Sua misericordia e per la Sua giustizia, per Colui che t'ispirò tanta carità per me, che neppure per vantaggio dell'anima mia io oserei offenderti. Tu poi mi chiami Dio e Cristo come testimone della purezza d'intenzione, della carità e dell'affetto sincero che nutri nei miei confronti, come se io non potessi farne giuramento davanti a tutti. Perciò io supplico questa stessa tua carità ed affetto perché tu abbia misericordia di me e mi conceda, per lo scopo per cui l'ho richiesto, il periodo di tempo che ho richiesto; e mi soccorra inoltre con le tue preghiere in modo che il mio desiderio non sia vano e la mia assenza non sia infruttuosa per la Chiesa di Cristo e per l'utilità dei miei fratelli e conservi. So che il Signore non disdegna codesta carità se prega per me, soprattutto in una causa di tal genere, ed accettandola come un soave sacrificio mi renderà pronto coi saluberrimi ammaestramenti tratti dalle sue Scritture in un tempo forse più breve di quello che ho chiesto.

f) VESCOVO

f/1. La predicazione

L'oratore cristiano (*Doctr. christ.*, 4,3,4-31,64)

3. 4 (...) Bisogna evitare infatti che, mentre si bada a parlare con arte, ci si dimentichi di ciò che si ha da dire. Purtuttavia nei discorsi e nei racconti delle persone eloquenti si trovano applicate le norme di eloquenza, alle quali essi, per parlare o mentre parlavano, non badavano, sia che l'avessero imparate sia che non l'avessero neppure sentite dire. Le mettevano in pratica perché erano eloquenti, non le usavano per diventare eloquenti.[94]

94 Per parlare bisogna saper ascoltare. Sarà perciò *un vano predicatore della parola di Dio all'esterno chi non l'ascolta all'interno* (*Sermo*, 179,1). Da questo precetto nascono in Agostino il desiderio insaziabile di studiare le Scritture e il carattere eminentemente biblico della sua predicazione. Cf *En. in ps.*, 126, 3; *Sermo*, 339,4; *De cath. rud.*, 2,3).

3. 5. Effettivamente, se è vero che i bambini diventano capaci di parlare imparando le frasi da chi parla, perché non si dovrebbe diventare eloquenti senza che ci venga insegnata in alcun modo la retorica ma leggendo o ascoltando le espressioni delle persone eloquenti e, per quanto si può, imitandole? E che dire se con esempi esperimentiamo che ciò è possibile? Conosciamo infatti moltissime persone che senza studiare le norme della retorica sono diventate più eloquenti di moltissimi altri che le avevano apprese. Non conosciamo però nessuno che sia divenuto eloquente senza avere letto o ascoltato dispute o discorsi di persone eloquenti. È così anche della stessa grammatica con la quale s'impara la precisione del dire. Nemmeno di essa avrebbero bisogno i fanciulli se fosse loro concesso di vivere e crescere in mezzo a uomini che parlassero correttamente. Non conoscendo infatti alcuna espressione sgrammaticata, se ascoltassero sulla bocca di qualcuno espressioni errate, in forza della loro abitudine corretta le disapproverebbero e se ne terrebbero lontani. È quel che fanno gli abitanti di città, anche quelli che non conoscono le lettere, quando rimproverano i contadini.

4. 6. Colui che espone ed insegna le divine Scritture, in quanto difensore della retta fede e avversario dell'errore, deve insegnare il bene e distogliere dal male. In questa sua opera oratoria deve conciliare gli animi in contrasto, sollevare gli sfiduciati, proporre agli indotti quel che debbano fare e quel che li attende. Che se invece trova o riesce lui stesso a crearsi degli animi benevoli, attenti e docili, deve fare tutte quelle altre cose che le circostanze richiedono. Se gli uditori debbono essere istruiti, lo si deve fare mediante la narrazione se pur ce n'è bisogno perché la cosa di cui si tratta diventi palese. Per rendere certe le cose dubbie, occorre far uso del raziocinio adducendo delle prove. Se poi l'uditore, più che essere istruito, ha bisogno di essere stimolato affinché non rimanga inerte nel praticare quanto già conosce ma presti assenso alle cose che riconosce essere vere, bisogna ricorrere a una maggiore carica oratoria. Occorre usare suppliche e minacce, stimolazioni e riprensioni e tutte le altre svariate arti di muovere gli animi.

4. 7. Ma tutte queste cose che ho elencate non trascura di farle nessuno (o quasi) che voglia con l'eloquenza ottenere un qualche risultato.

5. 7. Ci sono però alcuni che ciò fanno senza mordente, in maniera sgraziata e con freddezza, mentre altri con mordente in maniera elegante e con vigore. Ebbene, all'opera di cui ci stiamo occupando deve accedere colui che è in grado di trattare o dire la cosa con sapienza, anche se non può farlo con eloquenza, di modo che rechi giovamento

agli uditori, sebbene si tratti di un giovamento minore di quello che avrebbe conseguito se avesse saputo parlare anche con eloquenza. Chi poi abbonda di eloquenza fasulla, lo si deve evitare con tanto maggiore cura quanto più l'uditore prova gusto nell'ascoltare da lui ciò che è inutile e, siccome sente che dice le cose con facondia, ritiene che parli anche conforme a verità. Questa norma non ignorarono nemmeno coloro che si accinsero ad insegnare la retorica, i quali riconobbero che, se la sapienza senza l'eloquenza giova poco alle comunità cittadine, l'eloquenza senza la sapienza il più delle volte nuoce moltissimo, certo non giova mai. Se a dire cose come queste furono costretti, mossi dalla forza della verità, coloro che impartirono leggi di eloquenza e composero libri in cui ne fecero l'esposizione pur senza conoscere la vera sapienza che è quella celeste, che procede dal Padre della luce, quanto più non dovremo avere gli stessi sentimenti noi che siamo figli e ministri di questa sapienza? In effetti l'uomo parla più sapientemente o meno sapientemente a seconda del progresso più o meno grande che ha fatto nella conoscenza delle sante Scritture. Non dico del fatto di averle molto lette o imparate a memoria ma dell'averle ben comprese e averne scrutato diligentemente il senso. Ci sono infatti coloro che le leggono ma poi le trascurano: le leggono per conoscerle, le trascurano non volendole comprendere. A costoro sono senza dubbio da preferirsi coloro che ritengono meno le parole lette e penetrano con gli occhi del loro cuore nel cuore delle Scritture. A tutti e due poi è preferibile colui che quando vuole ne sa anche parlare e le intende come si deve.

5. 8. Ritenere le parole della Scrittura è dunque cosa sommamente necessaria a colui che deve parlarne con sapienza, anche se non può farlo con eloquenza. Quanto più infatti si sente sprovvisto di parole proprie, tanto più deve essere ricco di sentenze bibliche, per cui ciò che dice a parole proprie lo comprovi con quelle, e chi è limitato nel possesso di parole proprie cresca – per così dire – con la testimonianza di chi è grande. Colui infatti che usando parole proprie piacerebbe poco piacerà per le argomentazioni [scritturali] che arreca. Inoltre, chi vuol parlare non solo con sapienza ma anche con eloquenza, essendo certamente più utile se saprà fare le due cose insieme, lo invierei a leggere, ascoltare e imitare nella pratica gli uomini eloquenti, più volentieri che non a seguire i maestri dell'arte retorica. Occorre però che quegli oratori che si leggono o ascoltano abbiano il riconoscimento, da chi li elogia con verità, di avere parlato o di parlare non solo eloquentemente ma anche conforme a verità, poiché quelli che parlano con eloquenza li si ascolta con gusto, quelli che parlano con sapienza li si ascolta in modo salutare. Per questo non dice la Scrittura: La mol-

titudine degli abili parlatori ma: *La moltitudine dei sapienti è salvezza della terra.*[95] Ebbene, come spesso sono da trangugiarsi, perché fanno bene, cose amare, così occorre sempre evitare la dolcezza che risulti nociva. Ma cosa c'è di meglio di una dolcezza salutare o di una salute soave? Sicché quanto più in quelle pagine si desidera la dolcezza, tanto più facilmente giova il rimedio salutare. Così ci sono degli uomini di Chiesa che hanno trattato le Sacre Scritture non solo con sapienza ma anche con eloquenza. A leggerli [tutti] manca sì il tempo, ma ciò non vuol dire che essi non siano in grado di giovare a chi li studia e dedica loro del tempo.

14. 31. In una assemblea di gente seria – di cui è detto a Dio: *Ti loderò in mezzo ad un popolo serio*[96] – non è gradita nemmeno quella artificiosità con cui si parla di cose certo non cattive, ma si adornano di veste pomposa le cose ordinarie e banali, come non si adornerebbero opportunamente e serenamente nemmeno le cose grandi e consistenti. Qualcosa del genere è in una lettera del beato Cipriano: e ciò io credo essere capitato, o anche fatto di proposito, affinché si sapesse dai posteri come il rigore della dottrina cristiana abbia distolto la lingua da simili ridondanze e l'abbia ristretta nell'ambito di una eloquenza più seria e moderata. Tale è appunto l'eloquenza che si riscontra nelle sue lettere successive e che si ama serenamente, si desidera con religiosità, anche se si raggiunge con difficoltà. Diceva dunque in un noto passo: *Dirigiamoci a questa sede; i dintorni solitari ci consentono d'appartarci; là le volute vaganti dei tralci si distendono con nodi pendenti fra le canne che le reggono e con tetti frondosi fanno un portico risultante di viti.*[97] Cose come queste non si dicono senza una fecondità mirabilmente copiosa di eloquenza, ma per essere eccessivamente cariche sconvengono alla gravità [del discorso]. Quanto a quelli che amano questo modo di fraseggiare, nei confronti di chi non parla così ma si esprime più sobriamente riterranno che costoro sono incapaci di usare tale eloquenza, non che la evitano di proposito. Contro di ciò notiamo che quell'uomo santo mostrò e di sapersi esprimere con ricercatezza, perché lo fece in qualche brano, e di rifuggire da tale gergo, poiché in seguito non lo si trova più.

15. 32. Il nostro oratore dunque parlerà di cose giuste, sante e buone – di null'altro infatti deve parlare –; e parlando di queste cose userà ogni risorsa possibile perché lo si ascolti in maniera comprensibile, con piacere e con docilità. Il fatto poi che riesca a tanto – se ci riesce e nei limiti entro i quali ci riesce – non dubiti di attribuirlo

95. *Sap* 6,26.
96. *Sal* 35 (34),18.
97. CIPRIANO, *Ad Donat.*, 1.

più alla devozione nella preghiera che non alle risorse oratorie: per cui, dovendo pregare e per sé e per coloro ai quali rivolgerà la parola, sarà prima uomo di preghiera che predicatore.[98] Avvicinandosi l'ora di parlare, prima di muovere la lingua per parlare sollevi a Dio l'anima assetata, in modo che proferisca quel che ha bevuto e versi ciò che lo riempie. In effetti, su ogni argomento che tocchi il campo della fede e della carità molte sono le cose da dire e molti i modi con cui le può dire chi le conosce. Ora chi potrebbe valutare rettamente cosa noi dobbiamo dire volta per volta o cosa si aspettano gli uditori di ascoltare da noi all'infuori di colui che penetra i cuori di tutti? E chi fa sì che noi diciamo quel che occorre e com'è necessario se non colui nelle cui mani siamo noi e tutti i nostri discorsi? Pertanto chi vuol conoscere la verità e insegnarla impari, certo, tutto ciò che deve insegnare; si procuri una capacità espressiva quale conviene ad un uomo di Chiesa; ma giunto il momento di dover parlare, pensi che a una mente bene intenzionata conviene regolarsi come diceva il Signore: *Non pensate a cosa o a come dovete parlare; vi sarà dato infatti in quel momento ciò che dovere dire, poiché non siete voi a parlare ma parla in voi lo Spirito del Padre.*[99] Se è dunque lo Spirito Santo colui che parla in coloro che per Cristo vengono consegnati ai persecutori, perché non dovrebbe essere lo stesso Spirito Santo a parlare in coloro che presentano Cristo a chi lo vuole conoscere?

16. 33. Chi poi dice che non occorrono norme sugli argomenti che si debbono insegnare o sul come insegnarli per il fatto che è lo Spirito Santo a renderci maestri, potrebbe anche dire non essere necessario nemmeno pregare perché il Signore dice: *Il Padre vostro sa ciò di cui avete bisogno prima ancora che glielo chiediate.*[100] Allo stesso modo si dovrebbe dire che l'apostolo Paolo non doveva prescrivere a Timoteo e a Tito cosa e come insegnare agli altri. Sono viceversa queste tre lettere dell'Apostolo quelle che deve avere sempre dinanzi agli occhi colui che nella Chiesa ha ricevuto l'incarico di ammaestrare. Non si legge infatti nella *Prima Lettera a Timoteo*: *Annunzia queste cose e insegna?*[101] Quali poi siano queste cose, è stato detto sopra. Non si legge ancora nella stessa: *Non rimproverare un presbitero ma scongiuralo come un padre?*[102] E nella *Seconda Lettera* non gli si dice: *Conserva la forma delle parole salutari che hai udite da me?*[103] E ancora nella medesima:

98. *Sia orante prima di essere oratore.* È un'altra delle condizioni che rispecchia l'atteggiamento personale di Agostino. Si preparava con la meditazione e la preghiera. Parlando, nell'esordio, raccomandava ai fedeli di pregare per lui o si rallegrava della certezza che avevano già pregato.
99. *Mt* 10,19-20.
100. *Mt* 6,8.
101. *1 Tim* 4,11.
102. *1 Tim* 5,1.
103. *2 Tim* 1,13.

Fa' del tutto per presentarti a Dio come ministro accetto, che non si vergogna ma tratta fedelmente la parola di verità?[104] In essa è anche scritto: *Predica la parola, insisti a tempo opportuno e inopportuno, ammonisci, scongiura, rimprovera con ogni pazienza e sapienza.*[105] Lo stesso nella *Lettera a Tito*. Non vi dice forse che il vescovo deve insistere con le sue parole nella dottrina della fede, sì da essere *energico nella sana dottrina e riprendere chi la contraddice?*[106] Vi dice ancora: *Tu peraltro di' le cose che sono conformi alla sana dottrina: che i vecchi siano sobri,*[107] con quel che segue. E ancora: *Parla di queste cose, esorta e rimprovera con grande autorità. Nessuno ti disprezzi.*[108] *Esortali ad essere sottomessi ai sovrani e alle autorità,*[109] eccetera. Che pensare dunque? Forse che l'Apostolo sia in contrasto con se stesso quando, dopo aver detto che i maestri della Chiesa sono mossi dall'azione dello Spirito Santo, comanda loro cosa e in che modo debbano insegnare? O non sarà piuttosto da intendersi che il compito di certi uomini, favoriti di doni dello Spinto Santo, non può non estendersi anche all'istruzione degli stessi maestri, sebbene resti vero che *né chi pianta è qualcosa né chi irriga ma Dio che fa crescere?*[110] Ecco perché, sebbene ci sia il ministero di santi uomini o anche l'intervento degli angeli santi, nessuno apprende rettamente quanto concerne la vita di unione con Dio se da Dio non è reso docile a Dio, al quale si dice nel salmo: *Insegnami a compiere il tuo volere poiché tu sei il mio Dio.*[111] Nello stesso senso l'Apostolo dice ancora a Timoteo, parlando da maestro a discepolo: *Tu però persevera nelle cose che hai imparate e sono state a te affidate sapendo da chi le hai apprese.*[112] Succede qui come nei medicamenti: applicati dagli uomini ad altri uomini, non fanno effetto se non in coloro cui Dio concede la salute. Dio può certo guarire anche senza medicine, mentre le medicine senza di lui non valgono a nulla, anche se occorre usarle, e, se si esercita la medicina per compiere un dovere, ciò è considerato come un'opera di misericordia o di carità. Lo stesso è degli aiuti prestati con l'insegnamento. Somministrati tramite l'uomo, essi giovano all'anima se Dio interviene per farli giovare: quel Dio, dico, che avrebbe potuto dare all'uomo il suo Vangelo anche senza l'uomo e il suo intervento.

17. 34. Pertanto colui che nel suo dire si prefigge di persuadere con ogni sforzo ciò che è buono, senza disprezzare nessuna delle tre cose, cioè insegnare, piacere e convincere, preghi e si dia da fare per-

104. *2 Tim* 2,15.
105. *2 Tim* 4,2.
106. *Tit* 1,9.
107. *Tit* 2,1-2.
108. *Tit* 2,15.
109. *Tit* 3,1.
110. *1 Cor* 3,7.
111. *Sal* 143 (142),10.
112. *2 Tim* 3,14.

ché, come abbiamo detto, venga ascoltato con intelligenza, volentieri e con docilità. Che se riesce a far questo adeguatamente e convenientemente, meriterà il nome di persona eloquente, anche se non seguirà l'assenso nell'uditore. Sembra inoltre che a queste tre finalità, cioè insegnare, piacere e convincere, si riallaccino anche le altre tre elencate da quel celebre autore di eloquenza romana quando diceva: *Sarà dunque eloquente colui che saprà dire le cose piccole in tono dimesso, le cose modeste in tono moderato, le cose grandi con eloquenza solenne.*[113] È come se volesse aggiungere anche le altre tre cose e così spiegasse la stessa e identica massima dicendo: Sarà dunque eloquente colui che nell'insegnare sa dire le cose piccole in stile dimesso, per piacere sa dire le cose di media levatura in tono moderato, per convincere sa dire le cose grandi con eloquenza solenne.

27. 59. Per essere ascoltato docilmente, più che non la solennità dell'elocuzione, ha peso senza dubbio la vita dell'oratore. In effetti, uno che parla dottamente ed eloquentemente ma vive malamente, istruisce certo molti che sono bramosi di imparare ma, come sta scritto, *non reca alcuna utilità alla sua anima.*[114] Al riguardo dice anche l'Apostolo: *Sia per secondi fini sia con sincerità, purché si annunzi Cristo.*[115] In effetti Cristo è la verità, e tuttavia la verità può essere annunziata non con verità, cioè le cose giuste e vere possono essere predicate con cuore perverso e mendace. Così ad esempio viene annunziato Gesù Cristo da coloro che cercano i propri vantaggi, non quelli di Gesù Cristo. I buoni fedeli tuttavia, quando ascoltano, obbediscono non a un qualsiasi uomo ma al Signore in persona, secondo quello che egli diceva: *Fate ciò che dicono ma non fate quello che fanno, poiché dicono e non fanno.*[116] Per questo motivo si ascoltano utilmente anche coloro che non agiscono con profitto personale. In realtà essi vanno in cerca del proprio interesse ma non ardiscono insegnare dottrine personali, almeno quando parlano dall'alto della sede che occupano nella Chiesa e che è costituita dalla sana dottrina. In vista di ciò lo stesso Signore, prima di dire a loro riguardo quel che ho sopra ricordato, diceva: *Sedettero sulla cattedra di Mosè.*[117] Orbene quella cattedra, non loro ma di Mosè, li costringeva a parlare bene, pur comportandosi male. Nella loro vita agivano guardando al proprio interesse; dall'insegnare cose proprie li distoglieva quella cattedra, che apparteneva ad altri.

27. 60. Gli oratori che dicono cose che non fanno giovano, è vero, a molti; ma facendo quello che dicono gioverebbero a molti di più.

113. CICERONE, *De oratore*, 1,101.
114. *Sir* 37,22 [Vulgata] (= 37,19 [ebr.-gr.]).
115. *Fil* 1,18.
116. *Mt* 23,3.
117. *Mt* 23,2.

Abbondano infatti persone che cercano di difendere la loro cattiva condotta appellandosi ai propri superiori e maestri. Nel loro cuore o, se la cosa giunge a farli sbottare, anche con la loro bocca rispondono dicendo: Ciò che comandi a me tu perché non lo fai? Succede così che non ascoltino docilmente il predicatore che, lui personalmente, non si ascolta e, insieme al predicatore, disprezzano la stessa parola di Dio che viene loro annunziata. Ne scrive l'Apostolo a Timoteo. Dopo avere detto: *Nessuno disprezzi la tua età giovanile*, aggiunge anche il motivo per cui non deve essere disprezzato e dice: *Ma sii modello ai fedeli nel parlare, nel comportamento, nell'amore, nella fede, nella castità.*[118]

30. 63. Ecco dunque il nostro oratore sul punto di pronunciare il suo discorso davanti al popolo o a un qualsiasi gruppo, ovvero sul punto di dettare quel che sarà riferito al popolo o letto da chi vorrà o potrà. Preghi Dio affinché gli ponga in bocca un buon discorso. Se infatti la regina Ester, prima di parlare al re della salvezza temporale del suo popolo, pregò affinché Dio ponesse sulla sua bocca un discorso adeguato, quanto più deve pregare per ricevere un tal dono colui che si industria di ottenere con le parole e la scienza la salute eterna di tante persone? Quanto poi a coloro che proclameranno cose ricevute da altri, preghino prima di riceverle per coloro da cui le riceveranno, affinché sia dato ad essi ciò che da essi vogliono ricevere, e dopo che l'hanno ricevuto preghino affinché loro stessi possano ben proclamarlo e perché coloro per il cui bene si proclama lo ricevano. E della felice riuscita della proclamazione rendano grazie a colui dal quale, ne sono certi, hanno ricevuto il dono, di modo che chi si *gloria si glori*[119] in colui nelle cui mani siamo noi e tutti i nostri discorsi.[120]

31. 64. Il libro mi è riuscito più lungo di quel che volessi o pensassi; ma non sarà lungo per colui che leggendolo o ascoltandolo, lo troverà gradito. Se poi per qualcuno è lungo e d'altronde lo vuole conoscere, lo legga per parti. Quanto poi a colui che non si cura di conoscerlo, non si lamenti della sua lunghezza. Per me personalmente, io ringrazio il nostro Dio per avere potuto in questi quattro libri esporre

118. *1 Tim* 4,12.
119. *1 Cor* 1,31.
120. Le tre condizioni essenziali del metodo teologico-biblico: studio assiduo, grande umiltà, continua preghiera. Senza questo metodo non si raggiunge la sapienza vera, quella che dona l'intelligenza delle cose vere. Agostino ha sparso tanta luce qua e là nelle sue opere intorno alla preghiera che al titolo di dottore della grazia, a lui attribuito, si potrebbe aggiungere il titolo di dottore della preghiera. Cf *En. in ps.*, 37,13; 85,7; 102,10; 119,2; *Sermo*, 80,7: *Ep.*, 130; *De serm. Dom. in monte*, 2,3,14; *De dono pers.*, 16,39. Spessissimo raccomanda ai fedeli di pregare per lui, perché ha molta fiducia nella preghiera in quanto rispecchia il suo atteggiamento personale di meditazione e orazione. Cf TRAPÈ A., *S. Agostino mistico*, in ANCILLI E. (ed.), *La mistica*. I, Roma 1984, 315-360.

sia pure con le modeste risorse a me date non chi o come sono io (al quale molte cose difettano) ma chi e quale debba essere colui che si ingegna di recare non solo a se stesso ma anche agli altri un valido contributo fatto di dottrina sana, cioè cristiana.

f/2. Il ministero della riconciliazione

I cristiani e il perdono (*En. in ps.*, 31, s. II, 17-18)

17. *Per questa pregherà a te ogni santo nel tempo opportuno.*[121] In quale tempo? *Per questa.* Per quale? Per l'empietà. E perché per essa? Proprio per il perdono dei peccati. *Per questa pregherà a te ogni santo nel tempo opportuno.* Cioè ogni santo pregherà a te perché tu gli hai rimesso i peccati. Infatti se tu non rimettessi i peccati, non vi sarebbe santo che potesse pregare a te: per essa *pregherà a te ogni santo nel tempo opportuno*, cioè quando sarà manifestato il Nuovo Testamento, quando sarà manifestata la grazia di Cristo. Ecco il tempo opportuno. *Ma quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il Figlio suo, nato da una sposa*, cioè da una donna, perché gli antichi usavano senza distinzione i due termini,[122] *nato sotto la legge, affinché riscattasse coloro che erano sotto la legge.*[123] Per riscattarli da che cosa? Dal diavolo, dalla dannazione, dai loro peccati, da colui al quale si erano venduti. *Affinché riscattasse coloro che erano sotto la legge.* Erano infatti sotto la legge perché erano oppressi dalla legge. La loro condizione li opprimeva, rendendoli consapevoli della loro colpa, ma non salvandoli. Eppure essa vietava il male: ma poiché essi non avevano forze per giustificarsi da se stessi, dovevano gridare a Lui, a quel modo con cui gridava colui che era trascinato prigioniero sotto la legge del peccato. *Me infelice uomo, chi mi libererà da questo corpo di morte?*[124] Tutti gli uomini erano sotto la legge, non nella legge: ed essa li opprimeva, essa li convinceva della loro colpa. Perché la legge ha reso manifesto il peccato: ha infisso la spina, ha trafitto il cuore; essa stessa ha condotto l'uomo a riconoscersi colpevole, a gridare a Dio per ottenere il perdono. *Per questa pregherà a te ogni santo nel tempo opportuno.* Per questo, a proposito del tempo opportuno, ricordavo le parole: *Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il Figlio suo.* In modo analogo si esprime l'Apostolo: *nel tempo favorevole e gradito ti ho esaudito, e*

121. *Sal* 32 (31),6.
122. Agostino sottolinea che *mulier* (che può significare anche donna sposata) è nel contesto equivalente a *femina* (donna in generale).
123. *Gal* 4,4-5.
124. *Rom* 7,24.

nel giorno della salvezza ti ho aiutato. E poiché tutto questo era stato predetto dal Profeta riguardo a tutti i cristiani, l'Apostolo aggiunge: *ecco ora il tempo favorevole, ecco ora il giorno della salvezza.*[125] *Per essa pregherà a te ogni santo nel tempo opportuno.*

18. *Ma anche nel diluvio delle acque immense, non si avvicineranno a lui.*[126] *A lui*: a chi? a Dio. Suole infatti [il Salmista] cambiare persona come nel dire: *Del Signore è la salvezza, e sul tuo popolo la tua benedizione.*[127] Non ha detto: Del Signore è la salvezza e sul suo popolo la sua benedizione; oppure: Signore, tua è la salvezza e sul tuo popolo la tua benedizione; ma, dopo aver incominciato col dire: *Del Signore è la salvezza*, non rivolgendosi a Lui ma parlando di Lui, poi si è rivolto a Lui e ha detto: *e sul tuo popolo la tua benedizione.* Così anche qui, quando prima senti *a te* e poi *a lui,* non credere si tratti di persone diverse. Per *questa pregherà a te ogni santo nel tempo opportuno. Ma anche nel diluvio delle molte acque non si avvicineranno a lui.* Che cosa significa *nel diluvio di molte acque*? Coloro che nuotano nel diluvio delle molte acque non si avvicinano a Dio. Che cosa è il diluvio delle molte acque? La molteplicità delle varie dottrine. Cercate di comprendere, fratelli. Le molte acque sono le vane dottrine. La dottrina di Dio è una sola: non molte acque, ma una sola acqua sia del sacramento del battesimo, sia della dottrina della salvezza. Di questa stessa dottrina, da cui siamo irrigati ad opera dello Spirito Santo, è detto: *bevi l'acqua dai tuoi vasi, e dalle sorgenti dei tuoi pozzi.*[128] A queste sorgenti non si avvicinano gli empi, ma vi si avvicinano già giustificati coloro che credono in Colui che giustifica l'empio. Le molte altre acque, le molte dottrine inquinano le anime degli uomini, come dicevo poco prima. Una dottrina è: il Fato mi ha fatto questo. Un'altra ancora dice: è responsabile il caso, oppure la fortuna. Se il caso regge gli uomini, nessuna Provvidenza regge qualcosa: ed anche questa è una dottrina. Un altro dice: c'è l'ostile popolo delle tenebre che si è ribellato a Dio: è esso che fa peccare gli uomini. Ebbene, in questo diluvio delle molte acque non si avvicineranno a Dio. E qual è quell'acqua, quella vera che scaturisce dall'intima sorgente della pura vena della verità? Qual è quell'acqua, fratelli, se non quella che insegna a lodare il Signore? Qual è quell'acqua se non quella che insegna: *è bene lodare il Signore?*[129] Qual è quell'acqua se non quella che insegna queste parole: *Ho detto: al Signore confesserò contro di me la mia ingiustizia,*[130] e ancora: *Io ho detto: Signore, abbi pietà di me, risana la*

125. *2 Cor* 6,2.
126. *Sal* 32 (31),6.
127. *Sal* 3,9.
128. *Prov* 5,15.
129. *Sal* 92 (91),2.
130. *Sal* 32 (31),5.

mia anima, perché ho peccato contro di te?[131] Quest'acqua della confessione dei peccati, quest'acqua dell'umiliazione del cuore, quest'acqua della vita salutare, che si umilia, che non presume niente da sé, che niente attribuisce superbamente alla sua potestà: quest'acqua non si trova in nessun libro degli estranei, non negli Epicurei, non negli Stoici, non nei Manichei, non nei Platonici. Ovunque infatti si trovano ottimi precetti di costume e di disciplina, ma non questa umiltà. È altrove che nasce la via di questa umiltà; essa viene da Cristo: da Lui che, essendo sublime, è venuto nell'umiltà. Che cosa altro infatti ha insegnato umiliandosi, fattosi obbediente fino alla morte, e alla morte di croce?[132] Che cosa altro ha insegnato pagando ciò che non doveva onde liberare noi dal nostro debito? Che cosa altro ha insegnato facendosi battezzare pur non avendo commesso peccato, lasciandosi crocifiggere pur non avendo colpa alcuna? Che cosa altro ha insegnato, se non questa umiltà? Giustamente dice: *Io sono la via, la verità, la vita.*[133] In questa umiltà, dunque, ci si avvicina a Dio, perché vicino è il Signore a coloro che hanno il cuore contrito.[134] Ma nel diluvio delle molte acque, coloro che si inorgogliscono contro Dio e insegnano superbe empietà, non si avvicineranno a Dio.

L'intercessione episcopale per i rei (*Ep.*, 153,1,1-5,12)

Agostino, vescovo e servo di Cristo e della sua famiglia[135] *saluta nel Signore il diletto figlio Macedonio.*[136]

1. 1. Non dobbiamo né lasciare senza risposta né tenere occupata con un preambolo una persona tanto occupata negli affari di Stato e tutta preoccupata non ai propri, ma agli altrui interessi, quale mi rallegro (non solo per te anche per gli stessi affari umani) che tu sei. Sta' dunque a sentire ciò che hai voluto sapere da me o provare se io lo sapessi. Orbene, se tu avessi considerato poco importante o superflua la questione, non avresti creduto doveroso occupartene fra tante e tanto necessarie tue preoccupazioni. Mi chiedi perché mai affermiamo ch'è dovere della nostra cura pastorale d'intervenire in favore dei colpevoli e ci offendiamo quando non otteniamo lo scopo, come

131. *Sal* 41 (40),5.
132. Cf *Fil* 2,8.
133. *Gv* 14,6.
134. Cf *Sal* 34 (33),19.
135. *Familia Dei (o Christi)* indica l'insieme dei credenti, dei battezzati, ossia la Chiesa. *Servitus* denota il clero e in primo luogo il vescovo, servo per eccellenza del Corpo mistico di Cristo.
136. Macedonio era il *Vicarius Africae.* Cf in DPAC II, 2061: s. v. (DI BERARDINO A.).

se avessimo fatto fiasco in pratiche pertinenti al nostro ufficio. Tu affermi che hai forti dubbi che questo dovere derivi dalla religione e aggiungi il motivo col dire: «Se i peccati sono proibiti dal Signore tanto severamente che non si dà la possibilità d'una seconda penitenza dopo la prima, come si può sostenere che la religione permette di condonare qualsiasi specie di colpa?». Insisti poi con un argomento ancora più grave dicendo che «se si vuole che una colpa rimanga impunita, vuol dire che la si approva; se è ammesso da tutti ch'è complice d'una colpa tanto chi la commette quanto chi l'approva, è certo pure che si è accomunati nella stessa colpa ogniqualvolta si vuole resti impunito chi s'è macchiato d'una colpa».

2. Chi non si spaventerebbe a sentire queste tue parole, se non conoscesse la tua mitezza ed amabilità? Ma io che ti conosco e non dubito affatto che le hai scritte non per pronunciare un giudizio decisivo, ma solo per avanzare un quesito, mi affretto a risponderti con altre tue affermazioni. In effetti, come se tu avessi voluto eliminare ogni mio dubbio su questo punto o prevedessi la mia risposta oppure me l'avessi voluta suggerire, hai soggiunto: «A questa s'aggiunge una considerazione più grave. Poiché ogni peccato parrà più degno di perdono quando il colpevole promette di emendarsi». Prima dunque di discutere questa considerazione più grave che tu hai soggiunta nella tua lettera, l'ammetto anch'io e me ne servirò per eliminare la difficoltà con cui ti pareva di poterti opporre ai nostri interventi. In realtà noi intercediamo per tutte le colpe secondo le nostre possibilità proprio perché tutte le colpe sembrano più degne di perdono, quando il colpevole promette d'emendarsi. Questa è la tua opinione e questa è pure la mia.

3. Noi dunque non approviamo affatto le colpe che vogliamo siano emendate né le azioni compiute contro la legge morale o civile vogliamo che restino impunite perché ce ne compiacciamo ma, pur avendo compassione del peccatore, ne detestiamo le colpe o le turpitudini; inoltre quanto più ci dispiace il peccato, tanto più desideriamo che il peccatore non muoia senza essersi emendato. È facile ed è anche inclinazione naturale odiare i malvagi perché sono tali, ma è raro e consono al sentimento religioso amarli perché sono persone umane, in modo da biasimare la colpa e nello stesso tempo riconoscere la bontà della natura; allora l'odio per la colpa sarà più ragionevole poiché è proprio essa a macchiare la natura che si ama. Non ha quindi alcun legame con l'iniquità ma piuttosto con l'umanità chi è persecutore del peccato, per essere salvatore dell'uomo. Solo in questa vita c'è la possibilità di correggere la propria condotta, poiché nell'altra ognuno riceverà ciò che avrà meritato per se stesso. Noi quindi nell'intercedere

per i colpevoli siamo spinti dall'amore per il genere umano affinché la loro vita terrena non finisca con un supplizio, che dopo la fine della vita non avrà mai fine.

2. 4. Non aver dunque nessun dubbio che questo nostro dovere non derivi dalla religione stessa dal momento che Dio, in cui non v'è ombra d'iniquità, la cui potenza è sovrana, il quale non solo vede come ciascuno è presentemente ma prevede pure come sarà nel futuro, il quale è il solo che sia infallibile nel giudicare, perché nel conoscere non può ingannarsi, tuttavia come dice il Vangelo *fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere sui giusti e sui peccatori.*[137] Gesù Cristo, esortandoci a imitare questa mirabile bontà, *Amate* – dice – *i vostri nemici, fate del bene a quanti vi odiano e pregate per i vostri persecutori, affinché siate figli del Padre vostro celeste che fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere sui giusti e sui peccatori.*[138] Chi ignora che molti abusano di questa indulgenza e bontà divina per la propria perdizione? Ma San Paolo li deplora e li biasima severamente dicendo: *Ma pensi tu, forse, o uomo, il quale condanni chi fa tali azioni e poi le fai tu stesso, di sfuggire alla condanna di Dio? Ti burli forse dell'immensa bontà, pazienza e tolleranza di Lui? Ignori forse che la pazienza di Dio t'invita al pentimento? Tu invece con la tua durezza di cuore impenitente ti ammassi sul capo un cumulo di punizioni per il giorno della collera e del giudizio finale, in cui Dio, rendendo pubblico il Suo verdetto, darà a ciascuno secondo quel che avrà fatto in vita.*[139] Forse che Dio non continua ad esser paziente perché i malvagi persistono nella loro iniquità? Egli invece punisce in questa vita solo ben pochi peccati, perché nessuno ignori ch'esiste la sua Provvidenza, ma riserva la maggior parte dei peccati all'ultimo giudizio, per dare a questo un risalto maggiore.

5. Non penso che il divino Maestro ci ordini d'amare la malvagità ordinandoci d'amare i nostri nemici, di far del bene a chi ci odia, di pregare per chi ci perseguita. Se noi prestiamo a Dio un culto di pietà filiale, potranno essere nostri nemici e persecutori unicamente gli empi aizzati contro di noi con odio accanito. Dobbiamo quindi forse amare gli empi? Dobbiamo forse far loro del bene e pregare per loro? Sicuro, senza dubbio: è Dio stesso a comandarcelo; ma con tutto ciò non ci associa agli empi, ai quali egli stesso non si associa affatto, pur perdonando loro e donando loro la vita e la salute. L'Apostolo espone questa volontà di Dio, per quanto può conoscerla un santo, dicendo: *Non*

137. *Mt* 5,45.
138. *Mt* 5,44-45.
139. *Rom* 2,3-6.

sai forse che la pazienza di Dio t'invita al pentimento?[140] Non ad altro che al pentimento vogliamo noi stessi che siano indotti coloro per i quali intercediamo, senza con ciò indulgere o essere favorevoli ai loro peccati.

3. 6. A riprova di quanto ho detto, noi allontaniamo dalla comunione dell'altare coloro i cui peccati sono manifesti, anche se li abbiamo sottratti alla severità delle vostre leggi, e lo facciamo affinché, mediante il pentimento e la punizione di se stessi, possano placare Colui ch'essi offesero coi loro peccati. In realtà, chi si pente sul serio, non ha altra intenzione che di non lasciare impunito il male da lui commesso: in tal modo chi punisce se stesso è perdonato da Colui, all'insondabile e giusto giudizio del quale non può sfuggire nessuno che lo disprezzi. Se poi Dio, perdonando i malvagi e gli scellerati e dando loro vita e salute, mostra pazienza anche verso parecchi di loro ch'egli sa che non faranno penitenza, quanto più dobbiamo usar misericordia noi verso quanti promettono di emendarsi, anche se non siamo certi che manterranno la promessa, affinché mitighiamo il vostro rigore intercedendo per coloro per i quali preghiamo anche Dio, al quale nulla è nascosto della loro condotta anche futura e tuttavia non temiamo di pregare Dio per loro poiché è lui stesso a comandarcelo?

7. Vi sono alcuni la cui malvagità arriva al punto che, anche dopo aver fatto penitenza e dopo essersi riconciliati con la Chiesa all'altare,[141] tornano a commettere gli stessi o peggiori peccati; eppure anche su di essi Dio fa sorgere il suo sole, ed elargisce non meno di prima il dono della vita e della salute. E quantunque non si conceda loro la possibilità di penitenza,[142] Dio non si dimentica della sua pazienza verso di essi. Qualcuno di costoro potrebbe venire a dirci: «O datemi la possibilità di far penitenza un'altra volta oppure, disperato come sono di salvarmi, lasciatemi fare tutto ciò che mi piacerà, per quanto me lo permetteranno le mie risorse finanziarie e le leggi umane, frequentando i bordelli e abbandonandomi a ogni specie di sensualità condannevole agli occhi di Dio ma agli occhi della maggior parte della gente perfino lodevole. Oppure se mi tenete lontano dalla vita disonesta, ditemi se mi gioverà alcunché alla vita futura disprezzare le lusinghe del piacere che ci attira con tanta forza, porre un freno

140. *Rom* 2,4.

141. Il nesso *altaris reconciliationis* è una specie di brachilogia denotante il complesso delle cerimonie con cui si concedeva l'*absolutio poenitentiae* (l'assoluzione della penitenza pubblica) conferita dal vescovo e dal clero con l'imposizione delle mani e la partecipazione al sacrificio dell'altare (detto anche semplicemente «altare»); la riconciliazione ecclesiastica era efficace per la salvezza eterna in quanto restituiva la pace o la comunione con la Chiesa, mistero e organismo di salvezza.

142. Si intende sempre la penitenza pubblica (cf *Ep.*, 152,2).

agli incentivi delle passioni, negarmi molti piaceri anche leciti e permessi al fine di castigare il mio corpo, macerarmi con penitenze più rigorose delle precedenti, emettere gemiti più amari, versare lacrime più abbondanti, menare una vita migliore, soccorrere i poveri con maggior generosità, sentire un fuoco più ardente di carità, che copre la moltitudine dei peccati». Chi di noi sarebbe tanto stolto da rispondere a costui: «A nulla ti gioverà tutto ciò per la vita futura: va' e godi almeno la dolcezza della vita presente?». Dio ci salvi da una pazzia sì mostruosa e sacrilega! È vero che la disciplina della Chiesa, per motivi di prudenza e per fini riguardanti la salvezza dell'anima, concede un'unica possibilità di umiliarsi e di far (pubblica) penitenza, per evitare che tale rimedio (per i peccati) finisca per essere meno apprezzato e quindi meno utile ai malati (spirituali); dato che è tanto più salutare, quanto meno è disprezzata.[143] Ciò nonostante, chi oserebbe dire a Dio: «Perché mai perdoni ancora una volta a costui, che dopo la sua prima penitenza torna a irretirsi nei lacci del peccato?». Chi oserebbe dire che verso costoro non si agisce come dice l'Apostolo: *Non sai che la pazienza di Dio ti invita a penitenza?*[144] oppure che costoro sono esclusi dal numero di coloro di cui è affermato: *Beati tutti coloro che confidano in Lui?*[145] o che non si riferisce a loro ciò che sta scritto: *Agite coraggiosamente e il vostro cuore sia forte, voi tutti che sperate nel Signore?*[146]

8. Poiché dunque tanta è la pazienza e la compassione di Dio verso i peccatori, che non vengono condannati nella vita eterna se nella presente emendano la loro condotta, sebbene egli non aspetti la compassione di nessuno, dal momento che nessuno è più felice, più potente, più giusto di Lui, come dobbiamo essere noi verso i nostri simili, dal momento che la nostra vita terrena, per lodevole che possa essere, non va esente da peccati? *Se* – infatti – *noi diremo una simile cosa, inganneremo noi stessi* – come dice la Sacra Scrittura – *e in noi non è la verità.*[147] Pertanto, sebbene siano diversi i doveri dell'accusatore, del difensore, dell'intercessore, del giudice, dei quali sarebbe troppo lungo e null'affatto necessario parlare in questa lettera, tuttavia il severo giudizio di Dio pesa perfino sui giudici dei delitti. Questi nell'adempiere il loro ufficio non devono essere mossi da risentimenti personali, ma unicamente esecutori delle leggi; devono punire non già le ingiustizie perpetrate ai propri danni ma a quelli altrui, come devono essere i veri giudici: devono considerare d'avere essi stessi bisogno

143. Cf AMBROGIO, *De poenit.*, 2,95.
144. *Rom* 2,4.
145. *Sal* 2,13.
146. *Sal* 31 (30),25.
147. *1 Gv* 1,8.

della misericordia di Dio a causa dei loro peccati personali e non devono pensare di mancare al loro dovere se usano indulgenza verso le persone sulle quali han potere di vita e di morte.

4. 9. Un giorno i Giudei presentarono a Cristo Signore una donna sorpresa in adulterio e lo misero alla prova dicendo che nella Legge era prescritto che fosse lapidata e gli chiesero che cosa egli ordinava di fare nei confronti di quella. Egli rispose loro: *Chi di voi è senza peccato, scagli contro di lei la prima pietra.*[148] In tal modo egli non disapprovò la Legge che prescriveva la pena di morte per le donne colpevoli d'adulterio, ma nello stesso tempo, con lo spavento, richiamò a compassione coloro a giudizio dei quali poteva essere condannata a morte. Penso che, se era presente anche il marito che esigeva la punizione della moglie colpevole di aver violato la fedeltà coniugale, dopo aver udito la massima del Signore, ne sarà rimasto spaventato anche lui e avrà distolto l'animo dal desiderio di vendicarsi piegandolo alla volontà di perdonare. Come mai infatti non avrebbe ascoltato l'ammonimento di Cristo di non vendicarsi delle offese ricevute, dal momento che furono trattenuti in quel modo dal punire l'adultera gli stessi giudici, i quali vi erano spinti non per soddisfare un risentimento personale, ma per ubbidire alla Legge? Per lo stesso motivo Giuseppe, al quale era fidanzata la Vergine Madre di Dio, avendo scoperto ch'era incinta, non volle che fosse punita, benché sapesse che egli non aveva avuto con essa relazioni coniugali e perciò non poteva pensare se non che fosse adultera; ma con tutto ciò neppure lui approvava il peccato che supponeva. Orbene, questa sua buona disposizione d'animo gli fu ascritta a virtù poiché la S. Scrittura dice di lui: *Poiché era virtuoso e non voleva diffamarla, decise di abbandonarla di nascosto. Mentre però era immerso in questi pensieri, gli apparve un Angelo*[149] a rivelargli ch'era opera di Dio ciò ch'egli credeva azione peccaminosa.

10. Se dunque il pensiero della debolezza comune a tutti gli uomini è capace di reprimere il sentimento dell'accusatore e il rigore del giudice, quale dovrà essere, a tuo giudizio, il dovere del difensore e dell'intercessore a pro' dei colpevoli? Anche voi, infatti, egregi signori, che adesso siete giudici, mentre una volta trattavate le cause in tribunale, sapete bene come eravate soliti preferire difender anziché accusare. Eppure c'è una gran differenza tra il difensore e l'accusatore: il primo infatti mette tutto il suo impegno a trovare le attenuanti o le giustificazioni delle colpe, l'intercessore invece, anche quando la colpa è manifesta, si preoccupa d'allontanare o di temperare la pena.

148. *Gv* 8,7.
149. *Mt* 1,18-20.

Questo fanno presso di Dio i giusti per i peccatori; questo sono esortati a fare gli uni per gli altri i peccatori poiché sta scritto: *Confessate gli uni agli altri i vostri peccati e pregate per voi.*[150] Questo è il dovere d'umanità reclamato da ciascuno a proprio favore presso un suo simile ogni qualvolta lo può. Poiché ciascuno desidera che resti impunita in casa altrui una colpa ch'egli punirebbe se fosse commessa in propria casa. Sia che ci si rivolga a un amico, sia che alla nostra presenza uno esca in escandescenze contro uno qualunque soggetto al suo potere punitivo, sia che sopraggiungiamo per caso mentre quello va in collera, saremmo giudicati non già assai giusti, ma assai inumani se non intervenissimo. Sono a conoscenza che tu stesso coi tuoi amici sei intervenuto nella Chiesa di Cartagine a favore d'un chierico[151] verso il quale il vescovo aveva giusti motivi di risentimento; e dire che in quel caso non c'era da temere nessun pericolo di condanna a morte, trattandosi di una correzione incruenta. E poiché voi volevate che restasse impunita una colpa che pure vi dispiaceva, noi non vi abbiamo giudicati come persone che approvassero la colpa, ma vi abbiamo ascoltati come umanissimi intercessori. Se dunque a voi è lecito mitigare una correzione ecclesiastica mediante la vostra intercessione, in qual modo un vescovo non dovrebbe intervenire per arrestare la vostra spada, dal momento che la sua correzione si esercita perché viva bene colui contro il quale si applica, mentre la spada viene sguainata perché perda la vita.

11. Infine il Signore in persona intercedette presso gli uomini per impedire la lapidazione dell'adultera, raccomandandoci in tal modo il dovere dell'intercessione; con la sola differenza ch'egli intervenne con l'incutere paura, noi col rivolgere preghiere, poiché egli è il Signore e noi suoi servi; ma egli volle incutere terrore perché tutti sentissimo il dovere di temere. Chi di noi infatti è senza peccato? Dopo che Cristo a quelli, che gli avevano presentato la peccatrice da punire, ebbe detto che scagliasse contro di lei la prima pietra chi avesse la coscienza d'essere senza peccato, lo spavento penetrato nella loro coscienza fece cadere tutta la loro collera. Allora, dileguandosi, tutti i componenti di quell'assembramento lasciarono la misera sola col Signore misericordioso. S'arrenda a questa massima (pronunciata da Cristo) la pietà dei Cristiani, dal momento che vi si arrese l'empietà dei Giudei; vi s'arrenda l'umiltà dei fedeli come s'arrese la superbia dei persecutori; si arrendano coloro che sinceramente si professano Cristiani, come

150. *Gc* 5,16.
151. Col termine *clericus* si designa in genere chi ha ricevuto qualche grado dell'ordine sacro (sacerdote, ma più spesso diacono, suddiacono ecc.).

si arresero gl'ipocriti tentatori di Cristo. Perdona ai cattivi, tu che sei buono; quanto più sei buono, tanto più sii mite; quanto più sei elevato in potestà, tanto più sii umile per la bontà.

5. 12. Io ti ho chiamato buono in considerazione del tuo carattere, ma tu, tenendo presenti le parole di Cristo, di' a te stesso: *Nessuno è buono, tranne il solo Dio.*[152] Ciò è vero, poiché l'afferma la Verità in persona, ma non devi credere ch'io ti abbia rivolto un elogio adulatorio e falso oppure ch'io sia in contraddizione col Signore per averti chiamato buono, poiché lo stesso Signore non si è contraddetto quando ha affermato: *L'uomo buono trae fuori il bene dal buon tesoro del suo cuore.*[153] Dio dunque è buono in un modo che è solo suo e non può perdere questa prerogativa, poiché non è buono per il fatto che partecipi d'un bene altrui, in quanto il bene per cui egli è buono è egli stesso. L'uomo invece è buono in quanto la sua bontà deriva da Dio, non potendo essere buono per se stesso. È per virtù dello Spirito di Dio che i buoni diventano tali, poiché la nostra natura creata è capace di esser partecipe di Lui mediante la propria volontà. Dipende quindi da noi, se vogliamo essere buoni, ricevere e conservare il dono di colui ch'è buono per propria natura chi invece lo trascura, è cattivo per sua propria colpa (...).

f/3. I Presbiteri

Come devono comportarsi i presbiteri (*Ep.*, 228,1-8)

Agostino saluta nel Signore il santo fratello e collega di episcopato Onorato.[154]

1. Avendo inviato alla tua Carità una copia della lettera che ho scritto al fratello Quodvultdeus, nostro collega di episcopato,[155] pen-

152. *Mc* 10,18.
153. *Lc* 6,45.
154. Scrive Possidio (*Vita Aug.*, 30,1) che Onorato, santo uomo nostro confratello vescovo della città di Thiabe (o Tiabena, come la chiama Agostino nell'*Ep.*, 83,1) nella Numidia forse tra Tagaste ed Ippona gli chiese per lettera se, all'arrivo dei nemici, vescovi e chierici dovessero allontanarsi dalle chiese o no ed egli nella risposta gl'indicò che cosa soprattutto si dovesse temere da questi distruttori dell'Impero romano (cioè dai Vandali). «Questa lettera ho voluto inserire nel mio scritto, essendo molto utile e necessaria per regolare la condotta dei sacerdoti di Dio e dei ministri». M. Pellegrino (*Vita* di Possidio, Alba 1955, p. 227) annota che il De Bruyne ritiene che Possidio abbia pubblicato lui stesso questa lettera, probabilmente l'ultima scritta da Agostino che, cominciata l'invasione dei Vandali non aveva più modo di pubblicare le sue lettere, come aveva fatto prima.
155. Quella lettera non ci è pervenuta. Non si conosce chi sia stato questo Quodvultdeus; non è certo il più noto, quello di Cartagine, eletto vescovo solo nel 437 (MORCELLI S. A., *Africa Cristiana*, III, Brescia 1916-1917, 141ss). Parecchi altri contemporanei di S. Agostino portavano questo nome.

savo d'essermi liberato dal peso che mi hai addossato, chiedendomi consiglio riguardo a quanto dovete fare in questi pericoli che incombono ai nostri tempi. Poiché, per quanto breve fosse la lettera che ho scritta, credo tuttavia di non aver tralasciato nulla di quanto era sufficiente non solo dire nella risposta, ma anche a soddisfare colui che m'aveva interrogato. Dicevo infatti che da una parte non si deve proibire, a chi lo desideri, di trasferirsi in qualche località sicura, se gli è possibile; e d'altra parte che non si devono rompere i legami del nostro ministero, con cui ci ha legati la carità di Cristo, e non abbandonare le chiese che dobbiamo servire. Ecco le parole scritte da me in quella lettera: «Se dunque dove siamo noi rimane anche una quanto si voglia piccola porzione del popolo di Dio, a noi, il cui ministero è tanto necessario ch'esso non deve rimanerne privo, non resta da far altro che dire al Signore: Sii tu il nostro Dio protettore e la nostra salvezza».

2. Tu però, a quanto scrivi, non sei soddisfatto di questo consiglio, poiché temi che contravveniamo al precetto e all'esempio del Signore, quando ammonisce di fuggire da una città in un'altra; noi infatti ricordiamo le parole di lui che dice: *Quando poi vi perseguiteranno in questa città, fuggite in un'altra.*[156] Ma chi mai potrebbe credere che il Signore intendesse con ciò che il gregge, comprato col suo sangue, rimanesse privo dell'assistenza necessaria[157] senza la quale non può vivere? Fece forse così lui quando, bambino, fuggì nell'Egitto sulle braccia dei genitori?[158] Potremmo forse dire che allora egli abbandonasse le chiese, che non aveva ancora riunite? E quando l'apostolo Paolo, per non lasciarsi prendere dal nemico, si fece calare da una finestra in una cesta e sfuggì alle sue mani,[159] rimase forse priva della necessaria assistenza la chiesa locale, o non provvidero a quanto bisognava gli altri fratelli residenti nello stesso luogo? Proprio per volere di quelli agì in tal modo Paolo, per conservare alla Chiesa se stesso, preso particolarmente di mira da quel persecutore. Facciano dunque i servi di Cristo, ministri della sua parola e del suo sacramento, come egli ordinò o permise. Fuggano pure da una città in un'altra allorché uno di loro è fatto personalmente bersaglio di persecutori, purché gli altri, che non sono fatti bersaglio a questo modo, non abbandonino la Chiesa, ma somministrino gli alimenti ai propri conservi, i quali altrimenti – come essi sanno – non potrebbero vivere. Ma quando il pericolo è comune per tutti, cioè per vescovi, chierici e laici,

156. *Mt* 10,23.
157. S'intende l'assistenza religiosa e morale dei ministri di Dio.
158. Cf *Mt* 2,14.
159. Cf *2 Cor* 11,33; *Atti* 9,25.

quelli che hanno bisogno degli altri non siano abbandonati da quelli di cui hanno bisogno. In questo caso si trasferiscano pure tutti in luoghi sicuro; ma se alcuni hanno bisogno di rimanere, non siano abbandonati da quelli che hanno il dovere d'assisterli col sacro ministero, di modo che o si salvino insieme o insieme sopportino le calamità che il Padre di famiglia vorrà che soffrano.

3. Può capitare però il caso che abbiano a soffrire chi più chi meno, oppure tutti in egual misura; allora si vedrà chi di loro soffre per gli altri: evidentemente coloro i quali, pur potendo sottrarsi a tali sciagure con la fuga, hanno preferito restare per non abbandonare gli altri nei momenti critici. Questa è la prova suprema della carità raccomandata dall'apostolo Giovanni allorché dice: *Come Cristo ha dato la sua via per noi, così anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli.*[160] Chi infatti fugge oppure, non potendo fuggire perché trattenuto dalle proprie necessità, è preso e soffre, soffre per sé, evidentemente, non per i fratelli. Chi invece soffre per non aver voluto abbandonare i fratelli, che avevano bisogno di lui per la salvezza dell'anima, egli sì, di certo, dà la propria vita per i fratelli.

4. A proposito di ciò abbiamo sentito riferire queste parole di un vescovo: «Se il Signore ci ha comandato di fuggire nelle persecuzioni allorché si può meritare la gloria del martirio, tanto più dobbiamo fuggire i patimenti inutili, quando càpita un'ostile invasione di barbari». Questa massima è bensì vera e accettabile, ma solo per chi non è vincolato da un ufficio ecclesiastico. Chi infatti, pur potendolo, di fronte alle stragi compiute dal nemico, non fugge per non abbandonare il ministero affidatogli da Cristo, senza il quale gli uomini non possono né diventare né vivere da Cristiani, compie un'opera di carità più meritoria di chi fugge, pensando non già ai fratelli ma a se stesso e poi, arrestato, subisce il martirio per non rinnegare Cristo.

5. Che vuol dire dunque ciò che hai scritto nella tua prima lettera? Tu infatti dici: «Io non capisco in che cosa noi possiamo giovare a noi o ai fedeli, se dobbiamo restare nelle chiese solo per vedere sotto i nostri occhi gli uomini uccisi, le donne violate, le chiese incendiate, per venir meno noi stessi sotto le torture, quando si cerca da noi quello che non abbiamo». Ciononostante è pur vero che Dio può ascoltare le preghiere della sua famiglia e allontanare le sciagure temute; noi comunque non dobbiamo, per paura di queste sciagure, che sono incerte, commettere una colpa certa abbandonando il nostro ministero, senza il quale i fedeli subirebbero un danno certo, non tanto nelle cose di questa vita quanto in quelle dell'altra che merita d'essere curata

160. *1 Gv* 3,16.

con diligenza e premura senza confronto maggiore. Se infatti queste sciagure, che si teme possano sopraggiungere nei luoghi in cui ci troviamo, fossero certe, prima fuggirebbero di lì tutti coloro ai quali è necessaria la nostra permanenza e ci esimerebbero dall'obbligo di rimanere. Nessuno infatti afferma che debbono restare i ministri dove non c'è più chi ha bisogno del loro ministero. Così per esempio alcuni santi vescovi fuggirono dalla Spagna,[161] quando già i fedeli erano in parte fuggiti, in parte uccisi, in parte periti nell'assedio, in parte dispersi dopo essere caduti in schiavitù: ma molto più numerosi furono quelli che vi restarono, perché restavano coloro cui era necessaria la loro presenza, esposti con loro ai medesimi e numerosi rischi. E se alcuni abbandonarono i loro fedeli, è proprio questo che noi affermiamo non doversi fare. Costoro infatti non seguirono gl'insegnamenti del Vangelo, ma si lasciarono ingannare da un errore umano o vincere da un umano timore.

6. Perché mai credono che al precetto si deve obbedire alla lettera, quando leggono che si deve fuggire da una città in un'altra[162] e poi non hanno orrore del mercenario, il quale *vede venire il lupo e scappa perché a lui non importa nulla delle pecore?*[163] Perché mai, queste due massime del Signore che sono vere, l'una cioè ove la fuga è permessa o comandata, l'altra ov'è rimproverata e condannata, non cercano d'intenderle in modo da non metterle in contrasto tra loro, come realmente non lo sono? E ciò si comprende solo se si considerano attentamente le osservazioni da me fatte più sopra, che cioè, i ministri di Cristo come noi allora debbono fuggire dai luoghi ove risediamo quando sotto l'incalzare della persecuzione non ci fossero più i fedeli di Cristo ai quali prestare il nostro ministero o potesse essere prestato il necessario ministero da altri che non hanno la medesima ragione di fuggire. Così, come più sopra ho ricordato, fuggì l'Apostolo, calato giù in una cesta quando era ricercato personalmente dal persecutore, mentre gli altri evidentemente non si trovavano in una simile condizione critica, ai quali non venne neppure lontanamente l'idea di abbandonare il servizio spirituale di quella chiesa. Così fuggì Atanasio, il santo vescovo d'Alessandria, quando l'imperatore Costanzo voleva fare arrestare proprio lui; ma gli altri ministri non abbandonarono certamente la popolazione cattolica che rimaneva in Ales-

161. «Al tempo della presa di Roma, nel 410, tribù di barbari: Svevi, Vandali, Alani, passarono nella penisola iberica devastandola e dividendosene le varie regioni; poco dopo s'installarono i Visigoti, sotto Ataulfo, a cui nel 415 succedette Vallia. Cf SCHMIDT, *Geschichte der Vandalen*, München 1942², p. 20 ss.» (PELLEGRINO, *Vita di S. Agostino*, p. 222, nota 12).

162. Cf *Mt* 10,23.

163. *Gv* 10,12-13.

sandria. Quando però i fedeli rimangono e i ministri fuggono e li lasciano privi dell'assistenza spirituale, che cosa sarà mai ciò se non una biasimevole fuga di mercenari, ai quali non importa nulla delle pecore? Verrà allora il lupo; non un uomo, bensì il diavolo che spesso persuase ad apostatare i fedeli, ai quali venne a mancare l'amministrazione quotidiana del Corpo del Signore;[164] e *perirà,* non *per colpa della tua scienza,* ma della tua ignoranza, *il fratello debole, per il quale è morto Cristo.*[165]

7. Per quanto poi riguarda coloro che in questa materia non cadono in errore, ma si lasciano sopraffare dalla paura, perché non combattono piuttosto coraggiosamente, con l'aiuto del Signore misericordioso, contro la propria paura affinché non piombino su di loro sciagure senza confronto più gravi, che molto più son da temere? Ciò si avvera ove fiammeggia la carità di Dio e non spande fumo la cupidigia del mondo. La carità dice: *Chi è infermo senza che lo sia anch'io? Chi viene scandalizzato senza che io non mi crucci?*[166] Ma la la carità viene da Dio. Preghiamo dunque perché ci venga data da colui dal quale ci viene comandata e, inoltre, in virtù di questa carità, temiamo per le pecore di Cristo, più del ferro che uccide il corpo, la spada dello spirito del male che colpisce il cuore: poiché, rispetto al corpo, presto o tardi dovranno pur morire, qualunque sia il genere di morte. Ancor più che la violenza e l'oltraggio che possono subire le donne nel corpo, dobbiamo temere che, corrompendosi il senso interiore, si perda la purezza della fede; la pudicizia infatti non può essere violata dalla violenza se essa è conservata nello spirito, poiché non è violata nemmeno nel corpo, quando la volontà della vittima non fa un uso turpe del proprio corpo, ma subisce l'atto compiuto da altri senza acconsentirvi. Dobbiamo temere che vengano a spegnersi, abbandonate da noi, le pietre vive, più che l'incendio, sotto i nostri occhi, delle pietre e del legname degli edifici terreni. Dobbiamo temere la morte delle membra del corpo di Cristo, private del nutrimento spirituale più che le torture alle quali potrebbero essere sottoposte le membra del nostro corpo dal furore dei nemici. Non che queste calamità non si debbano evitare quando è possibile; ma, quando non si possono evitare senza empietà, si debbono piuttosto sopportare. Salvo che alcuno volesse sostenere che non è empio il ministro che sottrae il suo ministero, necessario alla pietà, quando esso è più necessario!

164. Cioè del sacramento dell'Eucarestia.
165. *1 Cor* 8,11.
166. *2 Cor* 11,29.

8. O forse non pensiamo a ciò che succede quando s'arriva a questi pericoli estremi e non c'è alcuna via di scampo? Quanta gente d'ambo i sessi, d'ogni età, s'affolla in chiesa per chiedere chi il battesimo, chi la riconciliazione, chi la penitenza da fare, tutti poi un po' di conforto e l'amministrazione e la distribuzione dei Sacramenti? E se in quei frangenti mancano i ministri, quale rovina per coloro che escono da questo mondo non rigenerati o non assolti! Quanto grande motivo di dolore anche per i fratelli di fede che non potranno averli come compagni nel riposo della vita eterna! Quanti gemiti infine da parte di tutti e quante bestemmie da parte di alcuni per l'assenza dei ministri e delle relative funzioni sacre! Vedi quali effetti produce la paura dei mali temporali e di quali terribili mali è causa nell'eternità! Se invece i ministri sono al loro posto, si provvede alle necessità di tutti nella misura delle forze loro somministrate dal Signore: alcuni vengono battezzati, altri riconciliati, nessuno viene privato della comunione del corpo del Signore, tutti vengono confortati, edificati, esortati a pregare Dio il quale può tener lontane tutte le sciagure che si temono: tutti sono preparati a tutto, in modo che, se questo calice non può essere allontanato da loro, si faccia la volontà di Colui, che non può volere nulla di male.

Bibliografia

Cf. CPL 250-386; DPAC I, 91-103: s. v. (TRAPÈ A.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 325-434 (TRAPÈ A.).

1. Repertori - Miscellanea - Contesto

a) *Repertori*: NEBREDA E., *Bibliographia augustiniana*, Roma 1928; Van BAVEL T., *Répertoire bibliographique de Saint Augustin (1950-1960)*, Steenbrugge 1963; ANDRESEN C., *Bibliographia Augustiniana*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973; *Fichier Augustinien* con il Supplement (a cura dell'Inst. Études Augustiniennes), Paris 1972; "Revue des Études Augustiniennes" [bollettino annuale] Paris 1956ss.

b) *Miscellanea dei tre centenari* (1930, la morte; 1954, la nascita; 1986, la conversione): *Miscellanea Agostiniana* II, Roma 1931; *Augustinus Magister*, Paris 1955; *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma 15-20 settembre 1986), voll. I-III (= SEA 24. 25. 26), Roma 1987.

c) *Di contesto*: BROWN P., *Religione e società nell'età di S. Agostino*, Torino 1975, trad. it. [originale in inglese 1972]; MARROU H.-I., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987, trad. it. [originale in francese: *S. Augustin et la fin de la culture antique* 1938; *Retractatio* 1949]; REBENICH S., *Hieronymus und sein Kreis*, Stuttgart 1990; SOLIGNAC A., *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de S. Augustin*, in "REAug" 1 (Paris 1958) 136-155.

2. Vite

POSSIDIO, *Augustini Vita* (PL 32,33-66); ed. it. PELLEGRINO M., Alba 1955; edd. BASTIANSEN A. A. R., – CARENA C., Milano 1975.
BONNER G., *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Philadelphia 1963; BROWN P., *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967 (trad. it. Torino 1971); CAPANAGA V., *Agustín de Hipona maestro de la conversión cristiana*, Madrid 1974; PINCHERLE A., *Vita di S.Agostino*, Bari 1984; TRAPÈ A., *Sant'Agostino. L'uomo, il mistico, il pastore*, Fossano 1976.

3. Agostino scrittore

a) Studi: FINAERT J., *L'évolution littéraire de Saint Augustin*, Paris 1939; FINAERT J., *Saint Augustin rhéteur*, Paris 1939; MOHRMANN C., *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones s. Augustinus*, Nimega 1933; MOHRMANN C., *Saint Augustin écrivain*, in "Recherches Augustiniennes" 1 (Paris 1958) 43-66; De PLINVAL G., *Essai sur le style et la langue de Pélage*, Fribourg 1947.

b) La tradizione manoscritta: *Die handschriftliche überlieferung der Werke des heilige Augustinus*, I (OBERLEITER M.), Wien 1969; II-III (RÖMER F.), Wien 1972-1973; IV (DIVJAK J.), Wien 1974; V/1-2 (KURZ R.), Wien 1976 – 1976/79; VI/1-2 (WEBER D.), Wien 1993.
GORMAN M. M., *The Manuscript Traditions of S. Augustin's major Works*, in AA.VV., *Atti del Congresso internazionale su Sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*, *o. c.*, I, Roma 1987, 381-412.

c) Le edizioni: De GHELLINCK J., *Une édition ou une collection médiévale des Opera omnia de Saint Augustin*, in AA.VV., *Liber Floridus*. Mittellateinische Studien (Festschrift Paul Lehmann), 1950, 63-82; De GHELLINCK J., *La première édition imprimée des Opera omnia s. Augustini*, in AA.VV., *Miscellanea J. Gessler*. I, Louvain 1948, 530-547; De GHELLINCK J., in ID., *Patristique et moyen âge*, III (Paris 1948), c. 2: *Les éditions des «Opera omnia s. Augustini» avant les Mauristes*, pp. 365-484; De GHELLINCK J., *L'édition de s. Augustin par les Mauristes*, in "Nouvelle Revue Théologique" 57 (1930) 746-774; De GHELLINCK J., in ID., *Patristique et moyen âge*, *o. c.*, III, 475-484 (sull'edizione del *Corpus windobonense* o CSEL); De GHELLINCK J., *Un nouveau Migne en perspective*, in "Nouvelle Revue Théologique" 70 (1948) 512-516 (per il *Corpus christianorum. Series latina*, edito a Steenbrugge dalla Brepols [CChr.SL]).

4. Il pensiero

a) Agostino e il platonismo: ALFARIC P., *L'évolution intellectuelle de St. Augustin I (Du manichéisme au Néoplatonisme)*, Paris 1918; COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950; 1968²; PÉPIN J., *«Ex platonicorum persona». Études sur les lectures philosophiques de S. Augustin*, Amsterdam 1977; O'MEARA J., *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London 1954 (rist. Staten Island 1965).

b) Agostino e il manicheismo:[1] DECRET F., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec s. Augustin*, Paris 1970; DECRET F., *L'Afrique manichéenne (IV-V siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 voll., Paris 1978.

1. Sul manicheismo cf anche la bibliografia a cura di M. Maritano, in G. BOSIO – E. dal COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III* (= Strumenti della «Corona Patrum» 2) Torino 1994², XXVI-XXVIII. Per Fau-

c) Agostino e il donatismo:[2] FREND W.H.C., *The Donatist Church*. A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford 1952; rist. 1985; GROSSI V., *La chiesa della carità alla prova della vicenda donatista. Nota storico-teologica*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (ed.), *De caritate Ecclesiae. Il principio «amore» e la Chiesa*, Padova 1987, 282-290.

d) Agostino e il pelagianesimo:[3] GROSSI V., *La polemica pelagiana*, in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 437-475; NUVOLONE F., - SOLIGNAC A., s. v. *Pélage et pélagianisme*, in *DSp* 12/2 (Paris 1986) 2889-2942; De PLINVAL G., *Pélage. Sa vie et ses oeuvres*, Lausanne 1943; WERMELINGER O., *Rom und Pelagius*, Stuttgart 1975.

5. Agostino pastore

Van der MEER F.G.L., *S. Agostino pastore d'anime*, Roma 1971, trad. it. [originale in inglese: *Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church*, London 1978].

a) Agostino e la Bibbia: AA.VV., *S. Augustin et la Bible*, Paris 1986; AGAESSE P., *Écriture sainte et vie spirituelle. S. Augustin*, in *DSp* 4 (Paris 1960), 155-158; De BRUYNE D., *S. Augustin reviseur de la Bible*, in AA.VV., *Miscellanea Agostiniana* (Roma 1931) II, 521-606; DASSMANN E., *Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in "Trierer Theologische Zeitschrift" 87 (1978) 257-274.

b) La predicazione: STUDER B., *«Delectare et prodesse», ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus*, in ZUMKELLER A. (ed.), *Signum Pietatis*. Festgabe Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geburtstag, Würzburg 1989, 497-513.

c) La teologia trinitaria e cristologica: BAILLEUX E., *Dieu Trinité et son œuvre*, in "REAug" 7 (1971) 189-218; BIOLO S., *La coscienza nel De Trinitate di s. Agostino*, Roma 1969; DU ROY O., *L'intelligence de la foi en la trinité selon s. Augustin. Genèse de la théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966; FRANZ E., *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin* (Diss.), Bonn 1956; MADEC G., *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, in "REAug" 10 (1975) 77-85; MADEC G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de S. Augustin*, Paris 1989; REVEILLAUD M., *Le Christ-Homme, Tête de l'Eglise. Étude d'ecclésiologie selon les «Enarrationes in Psalmos» de s. Augustin*, in "REAug" 5 (1968) 67-94; STUDER B., *Gratia Dei Gratia Christi bei Augustinus von Hippo. Theozentrismus oder Christozentrismus* (= SEA 40), Roma 1993; Van BAVEL T., *Recherches sur la christologie de s. Augustin*, Fribourg 1954.

d) L'antropologia: GROSSI V., *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*, in "Augustinianum" 19 (1979) 103-133; GROSSI V., *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino: De gratia et libero arbitrio e De correptione et gratia*, in "Studi Storico Religiosi" 4 (1980) 89-113; GROSSI V., *Ascetica e antropologia nella «Regula ad servos Dei» (cc. 3-5) di S. Agostino*, in AA.VV., *Mémorial J. Gribomont* (= SEA 27), Roma 1988, 315-330; GROSSI V., *Il «Cor» nella spiritualità di S. Agostino*, in AA.VV., *L'antropologia dei maestri spirituali*, Roma 1991, 125-142; GROSSI V., *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in ZUMKELLER A. (ed.), *Signum Pietatis* (Festgabe Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geburtstag), Würzburg 1989, 91-103; GROSSI V., *A proposito dei testi agostiniani sulla libertà*, in AA.VV., *Atti del*

sto [manicheo], Felice e Fortunato cf anche indicazioni bibliografiche all'inizio del presente volume alle rispettive pp. IX e XI.

2. Sul Donatismo cf anche la bibliografia a cura di M. Maritano, in G. BOSIO - E. dal COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV* (= Strumenti della «Corona Patrum» 3) Torino 1993, X-XI. Per i donatisti Fulgenzio, Macrobio, Proculiano, vissuti ai tempi di Agostino cf anche indicazioni bibliografiche all'inizio del presente volume alle rispettive pp. XI, XII, XVII.

3. Sul Pelagianesimo cf anche la bibliografia a cura di M. Maritano, nel volume citato alla nota precedente, pp. XVII-XIX.

Congresso Internazionale su S. Agostino, o. c., II, Roma 1987, 281-293; MAXSEIN A., *«Philosophia cordis» bei Augustinus. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966; O'CONNELL R.J., *S. Agustin's early Theory of Man A.D. 386-391*, Cambridge 1968; RIGOBELLO A., *Linee per un'antropologia prescolastica*, Padova 1972.

e) La grazia: GROSSI V., *Il porsi della questione della «voluntas salvifica» negli ultimi scritti di Agostino I. (420-427)*, in SCHNAUBELT J.C., - VAN FLETEREN F. (edd.), *Collectanea Augustiniana*, Berna 1990, 315-328; GROSSI V., *Il termine «praedestinatio» tra il 420-435: Dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella di «salvati e dannati»*, in "Augustinianum" 25 (1985) 27-64; TRAPÈ A., *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, Roma 1987.

f) «Saeculum» - Chiesa - Città di Dio: CONGAR Y.-M., *Introduction générale*, in BA 28; CONGAR Y.-M., *«Civitas Dei» et «ecclesia» chez S. Augustin. Histoire de la recherche: son état présent*, in "REAug" 3 (1957) 1-14; LAMIRANDE E., *Un siècle et demi d'études sur l'ecclesiologie de s. Augustin*, ivi, 8 (1962) 1-125; LAMIRANDE E., *Supplément bibliographique sur l'ecclésiologie de s. Augustin*, ivi 17 (1971) 177-182; LETTIERI G., *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988; MADEC G., *Note sur la vision augustinienne du monde*, in "REAug" 9 (1963) 139-146; MARKUS R.A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; NADEAU M. Th., *Foi de l'Église. Evolution et sens d'une formule* (= ThH 78), Paris 1988; SCHMIDT E.A., *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985.

g) L'etica: O'CONNOR W.R., *The «uti-frui» distinction in Augustine's Ethics*, in "Augustinian Studies" 14 (1983) 45-62; TESKE R.J., *Love of Neighbour in S. Augustinus*, in AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino, o. c.*, III, Roma 1987, 81-102; TURIENZO A., *La libertad como implicación ética*, in "Revista Humanidades" 6 (1966) 89-130; HUFTIER M., *Libre arbitre, liberté et péché chez s. Augustin*, in "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" 33 (1966) 187-281.

h) L'agostinismo: GILSON É., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris / Louvain 1952; De LUBAC H., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; MARROU H.-I., *S. Augustin et l'augustinisme*, Paris 1955.

SAN PAOLINO DI NOLA

Notizie biografiche

Ponzio Meropio Paolino nacque a Bordeaux,[1] nel 353 ca., da una ricchissima e nobile famiglia, che aveva vasti possedimenti in Gallia, Spagna, Italia,[2] e vantava senatori tra gli antenati di parte sia materna che paterna.[3] La sua formazione culturale è legata alla migliore tradizione scolastica tardo-antica: studiò, infatti, nel celebre centro di studi di Bordeaux e fu discepolo, sia pure in forma privata, di Ausonio.[4] Perseguì una rapida e brillante carriera politica: ottenne una magistratura curule,[5] che gli aprì le porte del senato.[6] Ebbe il governatorato della Campania[7] e in questi anni fu attratto dal culto di Felice.[8] Dopo la morte dell'imperatore Graziano, ucciso nel 383 a Lione dai soldati dell'usurpatore Massimo e l'ascesa al trono di Valentiniano II, *princeps puer* sotto la tutela della madre Giustina di fede ariana e del *magister militum* Bautone, di religione pagana, la carriera politica di Paolino subì un arresto e Paolino dovette ritornare a Bordeaux.

In questi anni (384-389) di grande agitazione per la vita di Paolino si susseguirono avvenimenti che segnarono la sua vita: il matrimonio con Terasia, cristiana di nobile e ricca famiglia spagnola,[9] l'incontro a Vienne con Vittricio di Rouen e Martino di Tours[10] e a Milano con Ambrogio,[11] (che Paolino incontrò per la prima volta a Milano, nel 386-7, quando Agostino si preparava a ricevere proprio

1. URANIO, *Ep.*, 2.
2. AUSONIO, *Ep.*, 25,115s.; AMBROGIO, *Ep.*, 27,1; GIROLAMO, *Ep.*, 118,5; PAOLINO NOL., *Carm.*, 21,496; URANIO, *Ep.*, 9.
3. AMBROGIO, *Ep.*, 27,3; URANIO, *Ep.*, 9.
4. PAOLINO NOL., *Carm.*, 10,93-96; 10,148-149; *Carm.*, 11,10-31.
5. AUSONIO, *Epp.*, 20,3-4; 24,60-61.
6. PAOLINO NOL., *Carm.*, 21,458s.; AUSONIO, *Epp.*, 24,56; 25,64ss.; GIROLAMO, *Ep.*, 58,11.
7. PAOLINO NOL., *Carm.*, 21,374; 21,395ss. Per la datazione cf *Carm.*, 13,7-8 (= secondo *natalicium* composto nel 396).
8. PAOLINO NOL., *Carm.*, 21,367-373.
9. PAOLINO NOL., *Carm.*, 21,398-403.
10. PAOLINO NOL., *Ep.*, 18,9.
11. PAOLINO NOL., *Ep.*, 3,4.

dalle mani del vescovo il battesimo insieme con Alipio e gli altri suoi amici), il battesimo ricevuto da Delfino (nel 389), una serie di traversie e calunnie che colpirono la sua famiglia e portarono alla morte violenta del fratello e alla minaccia subita da Paolino stesso di procedimenti legali e confisca dei beni.[12]

Furono per Paolino anni di grande tensione causata proprio dai grandi travolgimenti politici che caratterizzarono la vita politica della Gallia di quegli anni. È certo comunque che anche quando Paolino, subito dopo aver ricevuto il battesimo, si trasferisce in Spagna con la moglie Terasia, non ha una sede fissa, forse per sfuggire a un pericolo, forse per cercare un appagamento interiore che certo il battesimo, in sé, non era riuscito a dargli.[13] In Spagna Paolino visse la dolorosa esperienza della perdita del figlioletto Celso, di soli otto giorni, e fu in seguito a questa nuova tragedia che egli decise di cambiare totalmente vita, dedicandosi a Cristo e iniziando verso il 392 la vendita dei suoi beni e di quelli della moglie Terasia.

Nel Natale del 393, mentre insieme con la moglie partecipava nella chiesa di Barcellona alla funzione sacra, il popolo chiese per lui il sacerdozio al vescovo Lampio. Paolino, sia pur riluttante, accettò, ma a condizione di non rimanere legato alla chiesa locale di Spagna.[14]

Nell'anno successivo, subito dopo la Pasqua, lascia la Spagna per ritirarsi a Nola, accompagnato da Terasia e da alcuni degli ex-domestici. Durante la sua sosta a Roma presso papa Siricio, egli non fu bene accolto. In *Ep.*, 5,13-14, infatti, ricorda la *superba discretio* con cui lo trattarono invidiosi nemici: un'opposizione derivante dall'antipatia del papa verso i movimenti ascetici.[15] Certo è comunque che il disaccordo con Roma durò poco, perché con il successore Anastasio i rapporti furono ottimi[16] e Paolino fu invitato ad assistere alla cerimonia per la festa degli apostoli Pietro e Paolo, alla quale, in seguito, partecipò ogni anno.[17]

Presso Nola Paolino fondò la sua comunità ascetica. La sua scelta di vita aveva naturalmente destato una vasta eco nel mondo senatorio ed ecclesiastico. Perciò fin dal suo arrivo in Campania aveva ricevuto numerose visite: quasi tutti i vescovi della regione, infatti, si erano recati presso di lui[18] e i legami con il mondo esterno non si affievolirono negli anni seguenti. Si pensi alle visite di Melania Seniore (nel 400) accompagnata da un folto numero di parenti e amici,[19] alla visita

12. PAOLINO NOL., *Carm.*, 21,416-420.
13. PAOLINO NOL., *Ep.*, 5,4.
14. PAOLINO NOL., *Ep.*, 1,10.
15. SIRICIO, *Ep.*, 1,6,7.
16. PAOLINO NOL., *Ep.*, 20,2.
17. PAOLINO NOL., *Ep.*, 18,1.
18. PAOLINO NOL., *Ep.*, 5,13-14.
19. PAOLINO NOL., *Epp.*, 29,6; 12.

di Melania Iuniore per la festa di san Felice del 407, accompagnata dal marito Piniano e da numerosi membri della sua famiglia,[20] ai soggiorni di Niceta nel 399-400 e nel 402-403.[21] Ogni anno veniva celebrata la festa di san Felice, ogni anno Paolino si recava a Roma e intensa fu l'opera di restaurazione delle vecchie costruzioni intorno al santuario di san Felice, in onore del quale innalzerà una nuova basilica, completando tutto nel giro di qualche anno (402-404). Soprattutto Paolino attraverso un fitto scambio epistolare mantenne le antiche relazioni con il mondo esterno.

Pur nella sua vita di ritiro, perciò, fu sempre molto attento agli echi del mondo cristiano: è significativo che inviò a Girolamo un *Panegirico su Teodosio*,[22] composto su richiesta del suo amico Endelechio (probabilmente l'autore del *De mortibus boum*) e mai pronunciato:[23] forse un componimento scritto dopo la morte dell'imperatore (17 gennaio 395) (come induce a supporre l'analogo componimento ambrosiano *De obitu Theodosii*). È comunque una composizione particolare nella quale si può probabilmente intravedere la volontà di Paolino di dare il proprio sostegno alla politica di Teodosio e conseguentemente al figlio Onorio, in un momento in cui, proprio a causa della morte dell'imperatore, si temeva che tutta la legislazione teodosiana fosse in pericolo: un componimento che rivela comunque un atteggiamento conciliativo verso la corte.

Sugli avvenimenti che segnano gli ultimi anni della vita di Paolino abbiamo solo allusioni indirette: l'invasione gotica (nel settembre 410),[24] la morte della moglie Terasia (tra la fine del 408 e il 414),[25] l'elevazione episcopale (tra il 409 e il 410).[26] Un importante documento che illumina gli anni di Paolino vescovo è costituito dalla lettera a lui indirizzata dall'imperatore Onorio nel 419 con l'invito a presiedere il sinodo generale convocato a Spoleto per il 13 giugno dello stesso anno, nel tentativo di comporre la controversia che era nata per l'elezione papale tra Bonifacio (uomo di fiducia di papa Innocenzo) ed Eulalio (sostenuto dagli aristocratici e quindi filopelagiano) dopo la morte di papa Zosimo (26 dic. 418). La convocazione del Sinodo al quale erano stati invitati anche vescovi gallici ed africani si pone entro la manovra anti-eulaliana e quindi anti-pelagiana che

20. PAOLINO NOL., *Carm.*, 21,292-294.
21. PAOLINO NOL., *Ep.*, 29,14; *Carm.*, 27.
22. GIROLAMO, *Ep.*, 58,8.
23. PAOLINO NOL., *Ep.*, 28,6.
24. Sulla supposta cattura subita da Paolino ad opera dei barbari invasori, cf AGOSTINO, *Civ. Dei*, 1,10,2; GREGORIO MAGNO, *Dial.*, 3,1.
25. PISCITELLI CARPINO T., *Paolino di Nola. Epistole ad Agostino*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, commento e indici, Napoli / Roma 1989, p. 55 nota 96.
26. *Ivi*, 52-53.

Galla Placidia stava svolgendo nell'ottica di un'alleanza con le province. E l'offerta della presidenza a Paolino, personaggio che in Italia era riuscito a non rimanere coinvolto in nessuna polemica, vuole significare garanzia di una equanimità di giudizio.

Paolino muore a Nola il 22 giugno 431.[27]

Opere

La produzione artistica di Paolino è costituita da una raccolta di *Epistole* e da una raccolta di *Carmi*, editi rispettivamente nei voll. 29 e 30 del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, a cura di G. de Hartel.

I Carmi

Il *corpus* dei carmi comprende 33 componimenti (nell'ediz. di Hartel sono aggiunti anche quattro carmi e l'Epigrafe di Cinegio, che sono stati erroneamente attribuiti al poeta) con i quali Paolino si cimenta nei più vari generi poetici: nell'affrontare la difficile impresa di mediare attraverso la poesia i contenuti scritturistici, Paolino riprende i codici linguistici e letterari tradizionali. Egli non può fare a meno di riconoscere la fissità dei generi letterari e appropriarsene, sia pure nell'intento di rinnovare dall'interno i generi stessi attraverso la novità del messaggio biblico.

I primi Carmi della raccolta appartengono al periodo giovanile e sono di carattere profano:[28] i Carmi 1 e 2 (in esametri) sono epigrammi di accompagnamento a due semplici doni ad amici; il Carme 3 (anch'esso in esametri) è un frammento della riduzione poetica del *De regibus* di Svetonio, che Paolino aveva inviato al suo maestro Ausonio; i Carmi 4 e 5 (in esametri), in forma di preghiera, sono di dubbia attribuzione. Nel Carme 4 l'oggetto della preghiera (florida casa, schiavi ben nutriti, fedeli clienti, buoni servi) è costituito da richieste che non si addicono a un convertito desideroso di consacrarsi alla vita monastica, ma piuttosto aspira a quei beni che tutti gli aristocratici del tempo, anche credenti, chiedevano. Analoghe sono le richieste espresse nella preghiera del Carme 5 (paternità; assenza del dolore;

27. URANIO, *Ep.*, 12.
28. CARRESE L., *I Carmi profani di Paolino di Nola*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli" 28 (1985-1986) 5-14.

pace; tranquillità di vita); tuttavia, rispetto al Carme 4, il Carme 5 è più fondato teologicamente (ci sono, infatti, riferimenti alla Trinità, al peccato di Adamo, alla storia di Elia e di Enoch, alla salvezza dal peccato ecc.).

La vera e propria poesia cristiana comincia con il Carme 6 (parafrasi poetica di *Lc* 1,5-80)[29] e con i Carmi 7, 8, 9 (parafrasi dei *Salmi* 1, 2, 137 [136], che costituiscono la prima parafrasi veterotestamentaria in Occidente e l'unica *retractatio* del Salterio).[30] I quattro carmi facevano parte, forse, di un vasto disegno (non portato a termine), teso a rielaborare la storia sacra del Vecchio e del Nuovo Testamento: il Carme 6, (*Laus Iohannis*), anzi, potrebbe essere posteriore agli altri, perché sembrerebbe più naturale che Paolino abbia prima tentato di parafrasare la poesia davidica e poi si sia cimentato nella parafrasi evangelica; esso è una celebrazione sotto forma di parafrasi biblica di san Giovanni, sul modello epico.

I Carmi 10, 11, 22, 24 sono epistole metriche. I Carmi 10 e 11 ad Ausonio costituiscono la chiave di lettura di tutta la produzione poetica paoliniana: essi sono stati composti in Spagna e rispondono rispettivamente all'*Ep.* 29 Peiper di Ausonio (giunta a Paolino in un plico contenente anche l'*Ep.* 28 e un'altra epistola ora perduta) e all'*Ep.* 27 Peiper di Ausonio. Nel Carme 10 (scritto dopo che sono trascorsi quattro estati e quattro inverni da quando Paolino ha lasciato l'Aquitania per la Spagna) il poeta, al maestro di un tempo che lo spronava a ritornare alle Muse, esprime la sua concezione totalmente rinnovata della poesia, tesa a identificare in Cristo la sua primaria fonte di ispirazione.

Il carme 11 (in esametri, vv. 1-48, e distici giambici, vv. 49-68) ad Ausonio, che aveva espresso (nell'*Ep.* 27 Peiper) una profonda tristezza per l'incrollabile decisione di Paolino, sancisce la ferma decisione del poeta di restare fermo nelle sue scelte e cerca di confortare il maestro con espressioni di grande dolcezza.

Il Carme 22 a Giovio (in 167 esametri), databile più o meno attorno al 400, è un *protrepticon* rivolto al giovane Giovio per indicargli gli argomenti degni di uno scrittore cristiano: non più i parti della fantasia, ma gli insegnamenti della Rivelazione devono essere per Giovio oggetto di studio e di canto.

29. PRETE S., *Paolino di Nola: la parafrasi biblica della «Laus Iohannis» (carm. 6)*, in ID., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli / Roma 1987, 21-34.

30. NAZZARO A., *La parafrasi salmica di Paolino di Nola*, in AA.VV., *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981). Nola 20-21 marzo 1982*, Roma 1983, 93-119.

Il Carme 24 a Citerio (in 942 distici giambici: trimetri e dimetri), anch'esso del 400 ca., è un'esortazione all'amico perché con gioia consacri al Signore il suo figlioletto nella vita monastica.

Il Carme 25, in 241 distici elegiaci, è un epitalamio scritto per le nozze di Giuliano, futuro vescovo di Eclano, e Tizia (composto tra il 400 e il 404). Paolino opera nel carme la sostituzione degli elementi cristiani a quelli pagani: rifiuta programmaticamente Giunone, Cupido, Venere, presenze classiche nell'epitalamio pagano (vv. 9s.), mentre Cristo stesso adempie la funzione di pronubo (vv. 151s.). Le lodi del matrimonio sono effettuate attraverso il ricordo della creazione della coppia di Adamo ed Eva voluta da Dio (vv. 19-26); sono abbandonati quindi i richiami mitologici e gli elenchi delle divinità presenti al matrimonio che tanto spazio avevano avuto nel filone dell'epitalamio epico inaugurato da Catullo col Carme 64; i *topoi* legati alla partecipazione festosa del popolo, alla gioia degli sposi con danze e canti sono invertiti. Paolino invita gli sposi cristiani a una sobria gioia e alla rinuncia di tutte le manifestazioni di lusso ed eleganza fastosa (vv. 27ss.). Le lodi degli sposi non sono incentrate sulla bellezza e l'eleganza; al contrario la sposa è esortata alla semplicità (vv. 43ss.) e lo sposo alle letture sacre (vv. 92s.): *spes*, *pietas*, *fides*, *pax*, *pudicitia* sono le caste virtù con le quali Cristo ha onorato gli sposi (vv. 95s.). Tutta l'esemplificazione è biblica [Rebecca è esempio di pudore (vv. 107ss.); Erodiade modello da rinnegare (vv. 113ss.)]. Nello schema finale gli sposi sono esortati a una concorde verginità o almeno a procreare figli, che siano destinati ad arricchire la casta sacerdotale (vv. 235ss.).

I Carmi 31 e 33 appartengono, insieme con l'*Ep.* 13 a Pammachio, al genere consolatorio.

Il Carme 31 (in 632 distici elegiaci), composto tra il 393 e il 396, è una *consolatio* diretta a Pneumazio e Fedele, genitori del piccolo Celso morto a soli otto anni. Paolino sperimenta una nuova forma di composizione attraverso l'elaborazione di un contenuto cristologico volto ad approfondire i temi dell'Incarnazione, crocifissione, morte e risurrezione di Cristo e attraverso un tono protrettico che conferisce allo scritto il carattere di una vera e propria esortazione. E infatti l'invito rivolto ai genitori a non piangere e a sopportare il dolore si amplia nello svolgimento della tematica cristologica e della conseguente dottrina della risurrezione che occupa tutta la parte centrale del carme.

Il Carme 33 per la morte di Bebiano è anch'esso una catechesi consolatoria, la cui parte centrale è una esposizione dottrinale sulla resurrezione e sulla vita futura. È un componimento che suppone un ampio sostrato retorico, dottrinale ed artistico e, come tale, va anno-

verato tra gli ultimi componimenti paoliniani (nel 404 ca.). La novità dello scritto consiste nella mistione di due generi letterari: la *consolatio* e le visioni.

Il Carme 32, sulla cui paternità paoliniana il Fabre esprime forti dubbi,[31] è un componimento in 255 esametri, da datarsi ai primi anni dell'ispirazione cristiana di Paolino, intorno al 390. Il carme, dopo avere criticato le dottrine filosofiche e la mitologia pagana, passa all'esposizione della dottrina cristiana incentrata sull'opera redentrice di Cristo e sulla misericordia di Dio.

I Carmi natalizi in onore di san Felice costituiscono un gruppo di componimenti (a scadenza annuale) dedicati alla celebrazione del *dies natalis* del santo (14 Gennaio), inteso come il giorno della nascita al cielo, il giorno cioè della morte.

Il natal. 1 (= Carme 12 Hartel) (in 39 esametri) è stato composto in Spagna, poco prima della partenza per la Campania. Paolino chiede a Felice di poter celebrare il giorno della sua nascita a Nola e lo prega di ottenergli un felice viaggio.

Il natal. 2 (= Carme 13 Hartel) (in 36 esametri) è il primo composto a Nola: Felice è ringraziato per la protezione che ha offerto a Paolino nelle peripezie della vita e del viaggio e sono descritte le moltitudini che accorrono a festeggiare Felice: Nola, grazie alla tomba del martire, occupa nel mondo il secondo posto dopo Roma.

Il natal. 3 (= Carme 14 Hartel) (in 135 esametri) descrive la gioiosa atmosfera nella quale viene vissuta la festività di Felice dalle folle di pellegrini accorsi da tutte le regioni vicine.

Il natal. 4 (= Carme 15 Hartel) (in 361 esametri) costituisce con il natal. 5 (= Carme 16 Hartel) (in 299 esametri) un gruppo a sé, nel quale Paolino si cimenta nel racconto epico della vita di san Felice, del suo apostolato e delle sofferenze da lui patite sotto la persecuzione: una vera e propria *passio* poetica, nella quale i momenti fondamentali della vita del santo sono enucleati secondo i modelli agiografici del IV e V secolo.[32]

Il Natal. 6 (= Carme 18 Hartel) (in 468 esametri) segna il passaggio alla biografia celeste di Felice attraverso la narrazione dei miracoli da lui compiuti a vantaggio di un semplice contadino.

Il Natal. 7 (= Carme 23 Hartel) (in 335 esametri) fa parte del

31. FABRE P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948, 124-130.

32. LUONGO G., *Lo Specchio dell'Agiografo*. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola, Napoli 1992. Per la presenza geronimiana nei carmi 15 e 16, cf GUTTILLA G., *Paolino di Nola e Girolamo*, in "Orpheus" 13 (1992) 278-294.

gruppo di *Natalicia* che vogliono provare la potenza miracolistica del martire, voluta da Dio come un segno atto a mostrare la benefica protezione che il patrono Felice opera sui suoi fedeli.

Il Natal. 8 (= Carme 26 Hartel) (in 429 esametri) va datato al gennaio 402, l'anno, cioè, in cui, nella battaglia di Pollenzia, Alarico sarà sconfitto: l'allusione ai tempi di angoscia, il richiamo della guerra con i suoi terrificanti rumori, la promessa di fedeltà a san Felice, la richiesta di protezione del santo bene si giustificano nel travagliato periodo delle invasioni barbariche, in particolare nel gennaio precedente alla battaglia decisiva. Si avverte, comunque, pur sullo sfondo della preoccupazione per la minaccia dei Goti che si avvicinano a Nola, la fiducia nella protezione del Signore e nella intercessione di Felice. A conferma di tale fiducia, Paolino si sofferma a descrivere due miracoli operati dal santo, la liberazione di un ossesso e l'estinzione di un incendio che minacciava le basiliche e la dimora della comunità di Nola.

Il Natal. 9 (= Carme 27 Hartel) (in 647 esametri), descrive al vescovo Niceta di Remesiana, amico di Paolino, giunto a Nola per la seconda volta a distanza di tre anni dalla sua prima venuta,[33] le opere innalzate e decorate nel tempo della sua assenza e illumina il valore catechetico e formativo delle pitture sacre del tempio a vantaggio dei rozzi pellegrini.

Nel Natal. 10 (= Carme 28 Hartel) (in 325 esametri) la descrizione delle costruzioni poste attorno al sepolcro di Felice e di tutto il complesso edificato da Paolino, si interseca con il vivace racconto del miracoloso spegnimento, operato sia dalla potenza delle preghiere sia dal potere delle reliquie della croce, dell'incendio di due casupole che impedivano la vista della facciata del tempio di Felice.

Il Natal. 11 (= Carme 19 Hartel) (in 730 esametri) è interessante sia per la descrizione degli ornamenti e dei lampadari che abbellivano le basiliche di san Felice, in particolare la croce gemmata, opera dell'artigianato locale, sia per la prima notizia storica dell'esistenza del culto di san Prisco, vescovo di Nocera. Un carme che attesta la fine attenzione prestata da Paolino agli usi, ai costumi, al folclore paesano.

Il Natal. 12 (= Carme 20 Hartel) (in 444 esametri) è un poemetto, di colorito bucolico, nel quale sono descritti tre episodi miracolosi verificatisi presso la tomba di Felice in relazione al mondo animale, i cui gesti spontanei diventano placida conferma della fede degli uomini.

Il Natal. 13 (= Carme 21 Hartel) (un polimetro di 858 versi) è interessante sia per le notizie sulla comunità nolana, arricchitasi in

33. Già in occasione della partenza di Niceta da Nola nel 400 Paolino aveva scritto in onore dell'amico un *propempticon* = *Carme* 17.

quell'anno con la presenza di tanti amici venuti da lontano per festeggiare la festa di Felice (il carme è composto nel 407, l'anno successivo alla vittoria di Stilicone sugli Ostrogoti a Fiesole, che ha portato serenità dopo tante preoccupazioni), sia per le notizie autobiografiche date da Paolino.

Il Natal. 14 (= Carme 29 Hartel) è costituito da tre frammenti, legati insieme dal concetto della lode di Dio e dei santi.

Le Epistole

Il *corpus* delle Epistole paoliniane, edito in CSEL 29, contiene 51 epistole scritte a molteplici corrispondenti. Esse costituiscono, però, solo una parte della fitta e nutrita corrispondenza tenuta dal santo di Nola; lo stesso Paolino, infatti, spesso fa riferimento ad epistole che non ci sono mai pervenute. È importante notare inoltre che l'*Ep.* 34 è in realtà un sermone sulla necessità ed utilità dell'elemosina; l'*Ep.* 48 è solo un frammento (una lista di vescovi di Aquitania e Gallia dell'inizio del V sec.) attribuito a Paolino da Gregorio di Tours;[34] la *Passio* di S. Genesio di Arles (inserita da Hartel dopo l'*Ep.* 51 ad Eucherio e Galla) non è neppure numerata; l'*Ep.* 25bis è indirizzata, come la 25, al soldato Crispiniano. In un'Appendice finale sono edite l'*Ep.* a Marcella e l'*Ep.* a Celancia (che naturalmente presentano una numerazione a parte).[35]

Le prime lettere furono spedite dalla Spagna: la 35 (a Delfino, vescovo di Bordeaux, che aveva battezzato Paolino) e la 36 (ad Amando, prete di Bordeaux e poi successore di Delfino, che aveva istruito Paolino e l'aveva preparato al battesimo) costituiscono la risposta a due biglietti di condoglianze, inviatigli dai suoi corrispondenti in occasione della morte violenta di suo fratello; la 9 (ad Amando) e la 10 (a Delfino) sono state scritte dopo il battesimo, ma prima dell'ordinazione sacerdotale; la 1 (a Sulpicio Severo) e la 2 (ad Amando) sono successive alla sua ordinazione sacerdotale ed alla vigilia del suo ritiro a Nola.

Le altre lettere furono tutte scritte nell'asceterio nolano: esse costituiscono la più evidente testimonianza di come Paolino sia diventato punto di riferimento di molti tra i personaggi più illustri del suo tempo. Tra i suoi corrispondenti, infatti, vanno menzionati Ambrogio (ma

34. GREGORIO TUR., *Hist. Franc.*, 2,13.

35. Queste due Epistole già nell'edizione del Lebrun del 1685 e del Muratori del 1736 erano in Appendice.

della corrispondenza intercorsa tra i due non ci è pervenuto niente); Girolamo; Rufino di Aquileia; Agostino; Alipio, vescovo di Tagaste; Aurelio, vescovo di Cartagine.[36] E tra gli amici vanno ricordati: Sulpicio Severo (aristocratico e ricco avvocato aquitano, al quale Paolino indirizza 13 epistole [1; 5; 11; 17; 22; 23; 24; 27; 29; 30; 31; 32], che sulla scia di Martino di Tours e sull'esempio di Paolino, dopo una profonda crisi causata in lui dalla morte prematura della moglie, tra il 390 e il 395, andò maturando la decisione di lasciare l'attività forense e il mondo per ritirarsi a vivere l'ideale ascetico. Fondò infatti una comunità ascetico-monastica nella sua villa di Primuliacum, presso Tolosa, e qui scrisse le sue opere letterarie); Pammachio (potente senatore romano che dopo la morte della moglie Paolina vestì l'abito monacale, devolvendo il suo immenso patrimonio in costruzioni per i poveri. A lui Paolino indirizzò, dopo la morte della moglie, l'*Ep.* 13, esempio di *consolatio* cristiana); Giovio (nobile gallo-romano, dedito alla composizione di poesie di contenuto mitologico e storico, dotto nelle lettere latine e greche. Della corrispondenza intercorsa tra i due ci è pervenuta l'*Ep.* 16, che Paolino ha fatto recapitare all'amico aquitano insieme con il Carme 22. In essa Paolino affronta il tema della provvidenza divina, esortando il suo interlocutore a rinunciare alle vane occupazioni per consacrarsi a Dio); Vittricio di Rouen (le due epistole, 18 e 37, a lui spedite da Paolino, rivestono grande importanza per la biografia di questo importante vescovo gallico, sia per la sua conversione, sia per la difesa della sua ortodossia dall'accusa di Apollinarismo); Crispiniano (un giovane soldato che Paolino, avendo avuto notizia che vuole abbracciare l'ideale ascetico e monastico, esorta [nelle *Epp.* 25 e 25bis] ad abbandonare il servizio militare agli ordini dell'imperatore per abbracciare la *militia* del re eterno); l'eremita aquitano Sebastiano; il vescovo Fiorenzo e il fratello di lui Alezio; gli aquitani Santo e Amando, che Paolino [nelle *Epp.* 40 e 41] esorta a perseverare nel cammino di perfezione intrapreso; Apro e Amanda, (due giovani coniugi aquitani, ai quali Paolino spedisce le *Epp.* 38,39,44, che avevano seguito l'esempio di Paolino e Terasia); Desiderio (presbitero aquitano, alla cui richiesta di spiegazione del c. 49 della *Genesi* [«*Le benedizioni dei Patriarchi*»] Paolino risponde con l'*Ep.* 43, in cui dichiara la sua incompetenza a trattare l'argomento richiesto e commenta, in compenso, la parabola evangelica del fico sterile

36. Sappiamo che i corrieri Romano ed Agile portarono a Nola ad Agostino, oltre all'*Ep.* 31 di Agostino (con la quale questi comunicava al monaco nolano la sua elevazione episcopale), anche epistole di Aurelio di Cartagine, di Alipio di Tagaste, di Profuturo di Cirta, di Severo di Milevi, tutti vescovi africani desiderosi di stabilire rapporti epistolari con Paolino.

di *Mc* 11,13-14 e 20-21); Macario; Eucherio e Galla (i coniugi che si erano ritirati nell'isola di Lero, di fronte alla Provenza, per vivere l'ideale monastico).

La varietà degli interlocutori paoliniani dà un'idea della poliedricità dell'epistolario del santo e della varietà contenutistica che lo contraddistingue; le lettere riflettono, infatti, la ricca personalità di Paolino: esse sono un segno della carità e dell'umanità che caratterizzano il suo senso dell'amicizia; rispecchiano il suo desiderio da un lato di intrecciare scambi culturali con le più importanti personalità del tempo e dall'altro di approfondire sia l'esegesi scritturistica sia questioni dottrinali attraverso un fitto scambio di opinioni con illustri contemporanei.

Esse inoltre offrono un preciso quadro di riferimento della vita monastica dell'asceterio nolano; attestano l'esistenza in occidente di raccolte di inni che si cantavano in determinate ore del giorno e della notte [*Ep.*, 29,13];[37] sono evidente testimonianza dello scambio di corrispondenza che si era intrecciato tra le varie comunità monastiche di Occidente; descrivono il complesso basilicale di Cimitile (*Ep.*, 32); rispecchiano la mentalità religiosa tardo-antica: ampio spazio viene dato infatti da Paolino al culto delle reliquie (si pensi alla particolareggiata descrizione della storia del ritrovamento della croce di Cristo, effettuato dalla madre dell'imperatore Costantino, nell'*Ep.* 31, 3-6 a Sulpicio Severo).

Dal punto di vista strutturale le epistole paoliniane rivelano il fitto intersecarsi di formazione classica e cristiana; su una griglia strutturale di base, costituita da un intenso apparato retorico di *topoi* letterari e formule schematizzate, si innesta un tessuto biblico, trapunto di citazioni, riferimenti, immagini, giochi linguistici presi dalla Scrittura.

La trasmissione del testo

La produzione poetica paoliniana è trasmessa in tre diversi gruppi di codici: uno contenente la corrispondenza tra Ausonio e Paolino; un altro contenente i *Natalicia* e un terzo gruppo che tramanda i carmi restanti.

La prima raccolta delle Epistole fu quella nella quale confluirono raccolte particolari fatte da alcuni corrispondenti della Gallia e del-

[37] In *Ep.*, 41,1 Paolino ringrazia Santo e Amando che gli hanno inviato un innario dalla Gallia.

l'Aquitania. Le Epistole di questa prima raccolta erano già contenute nell'archetipo dell'VIII sec. e da esso derivarono tre rami: il primo rappresentato dal cod. *Parisinus* 2122 del sec. X; il secondo rappresentato da un cod. perduto, dal quale discendono i codd. *Laurentianus* 2320, il *Parisinus* 9548, l'*Urbinas Lat.* 45, tutti del XV sec.; il terzo rappresentato da un codice, anch'esso perduto, dal quale discendono i codd. *Lugdunensis* 535 del XII-XIII sec. e il *Monacensis* 26303 del XIII sec.

Per una puntuale presentazione della trasmissione del testo delle Epistole e del testo dei Carmi si confronti comunque l'introduzione ai volumi 29 e 30 dello CSEL.

Paolino teologo

Mistero della Trinità

Il mistero dell'unità e trinità di Dio, con la distinzione delle tre Persone correlate tra loro come Padre, Figlio, Spirito Santo, in un processo di generazione e processione nel quale il Padre genera, il Figlio è generato, lo Spirito Santo procede, costituisce la parte più importante del pensiero di Paolino ed è da lui espresso con grande efficacia: *Dio, infatti, è uno solo, trina è la potenza; un solo Dio Padre e un solo Figlio in lui; da lui insieme procede lo Spirito, che è uno solo con il Padre del Verbo. Queste tre Persone sono sempre un solo Dio. La sola sostanza di Dio è Dio, questo è il Figlio e questo lo Spirito e il Padre; ma il Figlio è nato dal Padre e lo Spirito procede dal Padre. Nessuna natura nelle cose create ha in questo alcunché di comune o di simile.*[38]

La Trinità è colta nell'unità delle tre Persone. Pur operando infatti Dio sempre in tutto, la creazione va attribuita al Padre, la sapienza al Figlio, l'effusione sulla Chiesa allo Spirito: *Dio, unico modulatore ed arbitro dell'armonia universale, che egli crea attraverso tutti i corpi delle cose, Dio artefice di tutto ciò che è prodotto dalla natura e dall'arte, sorgente e fine in ogni opera, creatore delle cose buone e conservatore di ciò che è stato fatto, rimanendo identico in sé, mediante il mutuo amore, col quale il Padre regna nel Figlio e il Figlio nel Padre, senza del quale nulla fu fatto, per il quale l'universo creato in lui stesso sussiste, egli stesso tutto rinnova sotto l'impulso del Verbo. Questo, innalzato sulla croce rosseggiante della porpora del suo sangue prezioso, con rapida ascesa salì*

38. PAOLINO NOL., *Carm.*, 19,133-140 (traduzione di Ruggiero A., citata nella bibliografia).

al cielo volando in una nube al di sopra dei Cherubini e si assise alla destra del Padre e di lì effuse sui suoi seguaci i doni celesti, lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio.[39]

Anche nella decorazione del mosaico absidale della Basilica Nova di Nola ritorna il tema del mistero trinitario, dell'incarnazione, della redenzione, della Chiesa, in un fitto simbolismo spiegato nei versi che descrivono le pitture della volta: *La Trinità rifulge nella pienezza del mistero: Cristo ha figura dell'Agnello, la voce del Padre tuona dal cielo, e lo Spirito Santo scende sotto forma di colomba. Una corona cinge la croce con un cerchio luminoso, a cui fanno da corona gli Apostoli raffigurati in un coro di colombe. La santa unità della Trinità si riscontra in Cristo, pur conservando la Trinità i suoi segni distintivi: la voce del Padre e lo Spirito lo rivelano Dio; la croce e l'agnello lo dichiarano vittima santa: la porpora e la palma ne proclamano il regno e il trionfo. Cristo stesso, roccia della Chiesa, è assiso sopra una roccia, dalla quale sgorgano quattro sorgenti risonanti, gli Evangelisti, fiumi vivi di Cristo.*[40]

Al mistero trinitario naturalmente si connette il mistero dell'Incarnazione del Verbo per la redenzione degli uomini. La figura di Cristo, infatti, con il suo volto umano e divino, costituisce la chiave di lettura di tutta la produzione paoliniana.

Mariologia ed Ecclesiologia

La figura di Maria è presentata nella poesia di Paolino nelle sue caratteristiche fondamentali. Fin dal Carme 6, infatti, lo sviluppo del tema scritturistico dell'Annunciazione dell'angelo Gabriele dà luogo a fitti riferimenti al mistero del concepimento verginale di Gesù ad opera dello Spirito Santo: ... *promessa allo sposo, ma piuttosto scelta da Dio, destinata a partorire il Salvatore del mondo, vergine casta serbava un illibato pudore. Quando l'angelo, splendente di celeste bellezza, le si fermò dinanzi agli occhi, ella volgendo a terra il volto pudico, arrossì nelle guance per l'afflusso del sangue. O fanciulla, l'angelo le disse, più beata di tutte le vergini che furono, sono e saranno in tutto l'universo che il cerchio del sole circonda, scelta dal grande Dio ad essere chiamata madre di colui del quale egli stesso è padre! Orsù, felicemente concepisci un figlio, senza aver avuto rapporto con alcun uomo, pura da ogni contatto umano, fecondata dalla parola di Dio. Il tuo seno dia il corpo a colui che creò il cielo, la terra, il mare, le stelle, che sempre fu ed ora è e per tutto il tempo sarà sempre il signore del mondo e creatore della*

39. PAOLINO NOL., *Carm.*, 27,81-93 (traduzione di Ruggiero A., citata nella bibliografia).

40. PAOLINO NOL., *Ep.*, 32,10 (traduzione di Santaniello G., citata nella bibliografia).

luce. Ed egli, luce del cielo, per te si vestirà di membra mortali e si presenterà agli occhi e alle moltitudini degli uomini. Solleva il tranquillo pensiero al dono di gloria sì grande; ti darà la forza della fede colui che volle essere tuo figlio (infatti regge e governa con un cenno l'universo), pur essendo Figlio di Dio.[41]

Mentre nel Carme 25 il mistero della maternità verginale si svolge attraverso riferimenti alla funzione di Maria vergine, sposa, madre: la madre di Cristo, *virgo* e *mater*, infatti, è posta accanto agli sposi per i quali il carme è composto. Ella è esempio vitale di quello stato di verginità che Paolino vuole che diventi un *modus vivendi*. Il mistero che è alla base del rapporto Cristo-Maria subito richiama a Paolino il mistero della relazione tra Cristo e la Chiesa attraverso il richiamo a *Ef* 5,32 (v. 167: *grande sacramentum, quo nubit eclesia Christo*); il parallelismo si evidenzia nella maternità verginale di ambedue e nella somiglianza tra Maria, sposa e madre, e la Chiesa, sposa e sorella di Cristo signore, madre fecondata dal seme del Verbo, che genera figli di ogni età e sesso: *È giusto che a questi sposi sia vicina come madre Maria, che generò Dio rimanendo integra la sua verginità. Infatti lo stesso Dio si costruì nella santa Vergine un tempio con un misterioso impluvio venendo dall'alto con tacita discesa come la pioggia cade sul vello con silenziosa rugiada da un'alta nube. Nessuno, infatti, mai conobbe questo mistero in cui Dio assunse la natura di uomo dalla vergine madre. O straordinario disegno del Signore per la salvezza degli uomini! Senza unione coniugale una donna diventa pregnante nell'utero. Data soltanto in sposa ad un uomo, non è sottosposta al marito ed è madre nel parto, non è moglie per accoppiamento carnale. Era sposa in forza di un patto, ma non era moglie nel corpo, non toccata da uomo, era madre per il figlio. Grande mistero per il quale la Chiesa diventa sposa di Cristo ed insieme è sposa e sorella del suo Signore! Sposa come coniuge, è sorella perché non è sottoposta ... Perciò rimane madre poiché il seme del Verbo eterno concepisce ed insieme partorisce i popoli. Per questo è sorella e sposa, poiché senza l'unione del corpo con lo spirito si congiunge colei il cui sposo non è un uomo, ma un Dio. Da questa madre è ugualmente generato il vecchio come il fanciullo; questa prole non ha età, né sesso. Questa è, infatti, la benedetta generazione di Dio, che non proviene da seme umano, ma da stirpe celeste. Perciò il maestro dice che in Cristo non vi è né femmina, né maschio, ma lo stesso corpo ed una sola fede. Tutti, infatti, siamo un solo corpo, di Cristo sono tutte le membra per le quali Cristo è il capo del corpo. E poiché ormai rivestiti di Cristo deponiamo*

41. PAOLINO NOL., *Carm.*, 6,111-131 (traduzione di A. Ruggiero, citata nella bibliografia).

l'eredità di Adamo, senza indugio tendiamo alla bellezza degli angeli. Di questo pertanto hanno bisogno tutti coloro che sono nati nel battesimo, che ambo i sessi raggiungano lo stato di uomo perfetto e Cristo capo comune sia tutto in tutti, come re che offre al Padre le sue membra per il regno.[42]

La dottrina ecclesiologica, quindi, partendo dal confronto con Maria, si interrela strettamente con la teoria di Cristo capo del corpo mistico, che tutti accoglie in sé, facendosi servo lui che è Signore.

Sacramenti

La dottrina sui sacramenti si rivela di particolare pregnanza perché il segno sacramentale trasforma e innova la vita del credente.

Il battesimo è il precipuo sacramento che determina la rinascita del fedele e il suo pieno inserimento nell'ufficio sacerdotale: nel *titulus* composto da Paolino per il Battistero di Sulpicio Severo a Primuliacum è fornita ai fedeli una visione globale dei caratteri salienti dell'iniziazione battesimale e dei suoi effetti: il battesimo è luce e illuminazione e la generazione che nasce dalle acque feconde, ripiene di Dio, del fonte battesimale è una «santa progenie» venuta fuori dall'eterno seme.

Il sacramento delle nozze è un *sanctum foedus* (Carme 25) che, sancito dall'azione del vescovo, santifica gli sposi unendoli nella pace coniugale. Gli sposi cristiani sono chiamati a formare in reciproca santità un unico corpo, il cui capo sia Cristo; sono chiamati a vivere un amore casto; a gioire nella sobrietà e con tranquille preghiere o almeno ad essere semi di vergini consacrati, sicché, se si uniranno col corpo, la loro casta discendenza futura sia una generazione di sacerdoti. La vita degli sposi va impostata quindi ai caratteri di santità, castità, preghiera, collaborazione attiva all'arricchimento della casa sacerdotale.

Anche il tema della grazia, attuale e vivo alla fine del IV-inizio V secolo, quando accesa fu la polemica tra Agostino e Pelagio, è molto diffuso nella produzione paoliniana. Paolino pur avendo avuto rapporti con i pelagiani e forse nutrito verso di essi una qualche simpatia,[43] certamente non ha condiviso le loro posizioni teologiche. La grazia di Dio occupa infatti nel suo pensiero un posto centrale; senza

42 PAOLINO NOL., *Carm.*, 25,153-188 (traduzione di A. Ruggiero, citata nella bibliografia).

43 Si ricordi che Paolino aveva scritto un epitalamio per Giuliano, che doveva diventare vescovo di Eclano e divulgatore delle idee pelagiane, e Tizia. Inoltre aveva ricevuto da Pelagio direttamente un'epistola (PELAGIO, *Ep. ad Inn.*, 1). In punto di morte ammise alla comunione alcuni scomunicati, senz'altro i pelagiani (URANIO, *Ep.*, 2).

l'intervento divino è inutile qualsiasi lotta. Dio stesso è l'autore di ogni conversione: *È Lui, l'Onnipotente, che può portare a compimento in noi l'opera della sua perfezione, e costruire nelle sue dimensioni e completare col tetto l'edificio, a cui Egli si è degnato di gettare le fondamenta, erigendolo con le prime impalcature. Infatti, allorquando gli Apostoli erano perplessi di fronte alla mole di una tale costruzione, fu Lui stesso che si degnò di dire che ciò è impossibile presso gli uomini, ma non presso Dio: nel quale niente è impossibile per quelli che credono.*[44]

Comunque, pur nell'insistenza con cui ricorre al concetto di grazia divina, che a nessuno viene rifiutata, perché Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, Paolino riconosce la piena libertà dell'uomo nell'accoglimento della grazia stessa: un ruolo che tende a riabilitare gli sforzi del singolo individuo nell'adempimento della volontà di Dio: *Perciò, in ogni luogo, ogni giorno, si intensificano più del solito miracoli e segni, affinché Egli, per quanto dipende da Lui, possa salvare tutti gli uomini. In pochi individui Egli rivela ciò che è utile a tutti, se ne hanno voglia. Infatti l'esempio dei pochi basta all'insegnamento di tutti e viene proposto all'uno e all'altro scopo, di essere cioè di esempio ai credenti e di testimonianza ai duri di cuore.*[45]

ANTOLOGIA[1]

La poetica paoliniana

Carme 10, vv. 19-66 (*ad Ausonio*)

Perché, o padre, mi comandi di ritornare ad occuparmi delle Muse, a cui ho rinunziato per sempre? I cuori consacrati a Cristo rigettano le Camene, né si aprono al culto di Apollo. Con ardore con te, un tempo, pur rimanendo inferiore alla tua arte, io ebbi in comune l'ideale di invocare Febo dalla spelonca di Delo, invocare quali divinità le Muse, cercare nei boschi e per i monti il dono divino della parola. Ora una forza nuova mi agita l'anima, un dio più grande ed esige costumi diversi, richiedendo per sé all'uomo il suo dono affinché viviamo per il padre della vita. Ci vieta di coltivare nella tranquillità o in mezzo agli affari le vuote favole dei poeti, affinché obbediamo

44. PAOLINO NOL., *Ep.*, 1,9 (a Sulpicio Severo) (traduzione di G. Santaniello, citata nella bibliografia).
45. PAOLINO NOL., *Ep.*, 38,7 (ad Apro) (traduzione di G. Santaniello, citata nella bibliografia).

1. I brani desunti dai Carmi di Paolino sono presentati per tematiche, secondo gli argomenti esposti nelle pagine precedenti. Come per i brani precedenti la traduzione è quella dell'edizione di Ruggiero A., citata nella bibliografia.

alle sue leggi e guardiamo la sua luce, la quale è oscurata dalla scaltra speculazione dei filosofi e dall'arte dei retori e dalle fantasie dei poeti. Questi riempiono i cuori di pensieri falsi ed inutili ed istruiscono soltanto le lingue senza apportare alcun contributo che ci scopra la verità per darci la salvezza. Quale bene e quale verità potrebbero possedere coloro che non conoscono l'origine del tutto, Dio, sostegno e sorgente del vero e del bene, che nessuno vede se non Cristo? È Dio per noi, e uomo per il nostro bene... (vv. 65s.) vuol essere oggetto dei nostri pensieri, delle nostre intuizioni, della nostra fede, della nostra scelta, vuol essere amato e temuto.

Carme 22, vv. 9-32 (*a Giovio)*

Orsù tendi la corda della lira, scuoti il tuo cuore facondo tentando grandi temi; si ritiri la tua ricchezza di eloquio impegnata nei soliti carmi; una più alta serie di argomenti ti si apre dinanzi. Non canterai ora il giudizio di Paride, né le fantastiche lotte dei Giganti. Concediamo pure che ci sia stato una volta nel tempo giovanile questo tuo scherzo poetico; questi passatempi furono convenienti ad un giovane. Ora che sei di animo tanto più grave quanto più sei avanti negli anni, disprezza con mente matura le fantastiche Muse e tratta gli argomenti che ormai ti richiede l'età, conforme a puri costumi, e l'aspetto venerando del volto; concepisci pensieri divini. Se una qualche gloria e un nome grande traesti da una materia frutto di fantasia quando cantavi i parti dell'immaginazione degli antichi carmi e narravi le imprese terrene, lodando le gloriose opere dei re trionfatori, non eri certo degno di ottenere gloria da parte di coloro che maggiormente adornavi col dono della tua ricca parola. Quanto più grande gloria verrà, invece, a te da queste opere intraprese in cui, pur esercitando la lingua, istruirai anche la mente santa ed insieme ne trarrai lode e vita. E mentre leggerai e descriverai accortamente le varie opere meravigliose del sommo Dio, imparerai ad essere più vicino e caro allo stesso Dio, che comincerai ad amare mentre lo ammiri con la fede e amando Dio sarai riamato da Cristo.

Il mondo contadino (*Carme* 18, vv. 196-318)

Spesso è bello osservare il meraviglioso spettacolo di quelli che l'onorano (scil. Felice) in vari modi e facendo voti chiedono per sé quanto è conveniente ai loro desideri. Potresti vedere anche coloni venuti dal contado portare non solo i propri figli nel grembo paterno, ma perfino spesso introdurre, guidandole per mano, con sé le proprie

bestie malate e liberamente affidarle al santo come se fosse presente e subito, fiduciosi che sia stata concessa la guarigione secondo i loro desideri, godere di avere sperimentato la potenza divina e già crederle sane e spesso riportare nelle proprie case i prosperi giumenti davvero in breve guariti dinanzi alla soglia stessa del tempio... Un uomo povero di beni, plebeo di origine, rozzo di costumi, si sostentava nelle ristrettezze della povertà col guadagno che traeva dal lavoro di una coppia di buoi... Quella coppia di buoi era per quel povero la sua ansiosa speranza. Li amava più dei figli e più di se stesso, anzi considerava come figli anche loro, né poneva minor cura nello sfamare i giovenchi che nell'allevare i dolci figli, era perfino più avaro con i figli che con le care bestie... Il misero, dunque, una notte, mentre era immerso in un sonno assai profondo, perdette questi buoi, che erano tanto prezioso conforto della sua vita, rapiti ad opera di un ladro silenzioso. Levandosi il giorno successivo, come al solito l'infelice li cercò per aggiogarli dapprima all'interno della stalla e poi fuori inutilmente per i noti campi. Subito però stanco di errare... non ha più fiducia nell'aiuto umano e pieno di fede sotto la divina ispirazione leva al cielo la mente... rincuorato nello spirito dalla sicurezza della fede, concepisce la speranza che la sua preghiera sarebbe esaudita e con rapida corsa si reca nel tempio sacro di Felice. Entrato nel sacro recinto, con abbondanti lacrime si prostra dinanzi alla porta, bacia ripetutamente i battenti, bagna di lacrime tutto il pavimento, disteso a terra dinanzi alla sacra soglia. Richiede a san Felice come a custode i buoi rapiti durante la notte rimproverandolo e unisce parole di preghiera ai lamenti: «O Felice, santo di Dio, ricchezza dei poveri, sempre benigno verso i bisognosi e sempre ricco verso i poveri, te Dio pose come ristoro agli stanchi, sollievo agli afflitti, medicina ai cuori feriti per i mesti. Perciò confidando come nel grembo paterno, su di te i poveri chinandosi poggiano il capo... Ho perduto i cari giovenchi che tu mi avevi donato, che ero solito raccomandare a te nella preghiera, che la tua premura mi conservava con perpetuo favore e nutriva per me. Infatti la tua custodia me li conservava salvi e la potenza della tua destra ben grassi. Ora questa notte li ha strappati alla mia povertà. Queste soglie, sulle quali io in preghiera ti stringo e a te mi aggrappo me li restituiranno. Perché o dove dovrei cercare i ladri che non conosco?... Tu, o santo sei colpevole verso di me, perché sei complice. Ti tengo fermo. Tu sai dove sono, tu che nella luce di Cristo vedi tutte le cose, anche quelle nascoste, e scorgi anche quelle che sono molto lontane... Rendimi, pertanto, rendimi i buoi e cattura i ladri. In verità io non cerco i colpevoli; si allontanino pure... Si faccia, dunque, questo patto tra noi: dividi così le cose tue dalle mie; per tuo mezzo

rimanga indenne ciò che mi è utile ed insieme la clemenza rivendichi i tuoi diritti e su giusto equilibrio stia il tuo giudizio. Per te libera i rei, a me restituisci i buoi. Ecco il patto è nelle tue mani; ormai non hai ragione per far attendere il tuo servo... Se non ti affretti, io porrò fine alla mia vita su questa soglia e non troverai a chi restituire i buoi per averli riportati troppo tardi»... Il martire ascoltò benigno le insistenti preghiere del supplice, mentre così piangeva con voce lamentevole, ma con animo fiducioso e pregava senza smettere tutto il giorno e, scherzando col Signore, sorrise dei rimproveri che gli venivano rivolti. Commosso dalla fede dell'orante, non dalla franchezza che mostrava nei suoi lamenti, affretta il soccorso...

Valore educativo delle pitture sacre (*Carme* 27, vv. 511-589)

Ora voglio che tu (scil. Niceta) contempli le pitture che si snodano in lunga serie sulle pareti dei portici dipinti e stanchi un po' il collo levato verso l'alto, mentre leggi attentamente ogni cosa con il volto piegato all'indietro. Chi contempla queste pitture, conoscendo il vero attraverso le vuote figure, nutre la mente fedele con non inutili immagini... (vv. 542 ss.) Si chiederà forse su quale modo di agire poggi questa nostra decisione di far dipingere diversamente dal solito i sacri templi con riproduzioni di creature animate. Ascoltate, cercherò di esporne brevemente i motivi. Tutti conoscono quali moltitudini qui attiri la gloria di san Felice, ma la moltitudine più frequente qui è data da uomini di campagna, non privi di fede, ma incapaci di leggere. Questi a lungo abituati a servire ai riti pagani, essendo loro dio il ventre, venendo come pellegrini si convertono infine a Cristo, mentre ammirano le manifeste opere dei santi compiute nel nome di Cristo. Guardate quanto numerosi convengano da tutte le campagne e con quanta pietà vadano in giro tratti in inganno dalla rozzezza delle loro menti. Lasciarono le case lontane, riscaldati dalla fede non curarono i freddi invernali ed ora ecco in gran numero e svegli prolungano la gioia per tutta la notte, allontanano il sonno con l'allegria, le tenebre con le fiaccole. Ma volesse il cielo che trascorressero queste ore di gioia in sobrie preghiere, né mettessero insieme le coppe di vino con le sante soglie... (vv. 580 ss.) Perciò a noi è sembrata opera utile rappresentare argomenti sacri in tutta la casa di Felice con le pitture, nella speranza che la figura rivestita di colori attragga con questi spettacoli l'interesse delle menti attonite dei contadini; essa è in alto spiegata dalle iscrizioni, affinché lo scritto mostri ciò che la mano dell'artista

ha eseguito e, mentre tutti a vicenda si additano e leggono le figure dipinte, almeno si ricordino più tardi del cibo durante il tempo in cui gli occhi soddisfano la fame che diventa loro gradita e così un più utile vantaggio nasca nel loro stupore mentre la pittura inganna la fame...

Il matrimonio (*Carme* 25, vv. 1ss. = *Epitalamio per Giuliano e Tizia*)

Anime unite dagli stessi sentimenti, un casto giovane di Cristo, una vergine fanciulla di Dio, si legano in un puro amore. O Cristo Dio, conduci sotto la tua guida queste colombe simili fra loro e governa i loro docili colli sottoposti al tuo giogo leggero. Lieve è, difatti, o Cristo, il tuo giogo, che la volontà ben disposta accetta e l'amore porta con docile obbedienza. Il santo impegno della castità è pesante per chi non lo accetta di buon grado, ai nati è dolce sforzo vincere le opere della carne. Sia lontana da queste nozze la dissolutezza del frivolo volgo; siano lontani Giunone, Cupido, Venere, simboli di lussuria. Figli santi di stirpe sacerdotale sono congiunti con un patto sacro; concorrano la pace, il pudore, la pietà. Infatti l'unione matrimoniale è insieme amore della santità e onestà dell'amore e pace conforme alla volontà di Dio.

Iddio consacrò con la sua parola il compimento di questo patto e con mano divina costituì la coppia degli uomini... (vv. 27 ss.) Ora, dunque, poichè secondo l'antica immagine si compie il santo patto per i figli di Aronne, si gioisca nella sobrietà con tranquille preghiere, dovunque il nome di Cristo risuoni nella voce del popolo fedele. Non si sfreni in danze la turba per le piazze pavesate a festa; nessuno ricopra il suolo di fronde o le porte di festoni, né vi sia corteo frenetico per la città in cui abita Cristo. Non voglio che un fasto profano deturpi coloro che sono consacrati. Non sia impregnata l'aria di profumi peregrini; tutto emani il profumo della purezza pudica. Uno solo è il profumo per i santi, quello che, diffuso dal nome di Cristo, emana la casta fragranza di Cristo. Non si riempiano i vassoi di doni superflui; l'onestà si adorna dei costumi, non delle ricchezze. La nuora santa di un sacerdote e la sposa di un giovane consacrato riceva come dote la luce della vita. Abbia a disdegno le vesti adorne di oro e di porpora; aurea veste è per lei la pura grazia di Cristo. Rinunzi anche ai monili adornati di pietre di vario colore, perché essa stessa sia una gemma preziosa dinanzi a Dio. Il peso dell'odiosa avarizia non prema il collo destinato a portare il giogo di Cristo Signore. Sia piuttosto perfezionata per riuscire gradita con cura interiore, adornata nello spirito di doni salutari. Non desideri che pietre preziose né stoffe di seta dilapidino

inutilmente i suoi beni; sia ornata nello spirito di illibate virtù per non essere fonte di rovina, ma preziosa per il suo sposo... (vv. 141 ss.) Un chierico ami la sposa leggiadra per l'ornamento che riceve da Cristo, l'abbia cara per la bellezza che le viene dalla luce del cuore e un lettore impari dalla storia sacra che ella è stata creata per un dono divino in aiuto dell'uomo. A sua volta la sposa per corrispondere alla santità dello sposo con umile mente accolga Cristo nel coniuge affinché in salda unione cresca per formare un corpo santo perché il suo capo sia l'uomo il cui capo è Cristo. Con tale unione cessò la servitù di Eva e Sara divenuta libera eguagliò il pio sposo. Secondo tale legge Gesù assiste come pronubo alle nozze dei suoi fedeli e trasforma l'acqua in nettare di vino. È giusto che a questi sposi sia vicino come madre Maria, che generò Dio rimanendo integra la sua verginità... (vv. 191ss.) Vivete, dunque, memori di me per sempre in coppia casta; la croce veneranda sia il vostro giogo. Come figli di quella madre, che è sposa e sorella, formatevi un animo degno di nomi santi e come fratelli tra voi correte insieme verso lo sposo Cristo, per essere una sola carne di un corpo immortale. Vi unisca questo amore, con cui la Chiesa stringe Cristo e con cui Cristo a sua volta la riscalda... (vv. 231 ss.). Istruisci, o Cristo, i giovani uniti in matrimonio per il ministero del santo vescovo e attraverso le pure mani congiungi i cuori pudichi perché in ambedue sia il consenso della verginità o ambedue siano semi di vergini consacrati...

BIBLIOGRAFIA[2]

Cf CPL 202-206; DPAC II, 2609-2612: s. v. (COSTANZA S.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 281-290 (DI BERARDINO A.).

Repertorio bibliografico

Per gli anni 1879-1976 cf in LIENHARD J.T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. Whith a Study of the Chronology of His Works and an Annotated Bibliography, 1879-1976*, Köln / Bonn 1977.

Edizioni

PL 61; HARTEL G. De, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae* (= CSEL 29), Vindobonae 1894; HARTEL G. De, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, indices voluminum XXIX et XXX (= CSEL 30), Vindobonae 1894.

2 Sono segnalati solo gli studi più recenti e più significativi. Per una dettagliata informazione si rimanda allo studio del Lienhard, che riporta la bibliografia paoliniana dal 1879 al 1976.

Traduzioni

In italiano: COSTANZA S., *Meropio Ponzio Paolino. Antologia dei Carmi*. Introduzione, testo e traduzione, I, Messina 1971; PISCITELLI CARPINO T., *Paolino di Nola. Epistole ad Agostino. Introduzione, traduzione e commento* (= Strenae Nolanae 2), Napoli / Roma 1989; RUGGIERO A., *Paolino di Nola. I Carmi*. Introduzione, traduzione, note e indici, Roma 1990; SANTANIELLO G., *Paolino di Nola. Le Lettere*. Testo latino, con introduzione, traduzione italiana, note e indici, vol. I e II (= Strenae Nolanae 4.5), Napoli / Roma 1992. In inglese: WALSH P.G., *Letters of St. Paulinus of Nola Translated and Annotated*, 2 voll., (= ACW 35.36), New York 1966-1967; WALSH P.G., *The Poems of St. Paulinus of Nola Translated and annotated*, New York 1975.

Studi

AA.VV., *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*. Nola 20-21 marzo 1982, Roma 1983; COSTANZA S., *I generi letterari nell'opera poetica di Paolino di Nola*, in "Augustinianum" 14 (1974) 637-650; COSTANZA S., *I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola*, in AA.VV., *Ambrosius Episcopus*. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani, II, Milano 1976, 220-232; ERDT W., *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulinus von Nola, mit Kommentar und Uebersetzung des 16. Briefes*, Meisenheim am Glan 1976; FABRE P., *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948; FABRE P., *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949; JUNOD-AMMERBAUER H., *Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les Natalicia*, in "REAug" 21 (1975) 13-54; KOHLWES K., *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Diss. Bonn 1979; LIENHARD J.T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. Whith a Study of the Chronology of His Works and an Annotated Bibliography, 1879-1976*, Köln / Bonn 1977; PRETE S., *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano. Saggio sopra il suo Epistolario*, Bologna 1964; PRETE S., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola* (= Strenae Nolanae 1), Napoli / Roma 1987; SALVATORE A., *La Poetica Nuova. Due capitoli su Paolino da Nola*, Napoli 1992.

GIOVANNI CASSIANO

Notizie biografiche[1]

Maestro fra i più autorevoli del monachesimo prebenedettino è figura di primo piano nella storia della Chiesa antica,[2] Giovanni Cassiano – *natione Scytha*, secondo la testimonianza di Gennadio[3] – nacque (ca. 360/365)[4] da famiglia cristiana di agiate condizioni economiche[5] e fu educato sin dalla prima infanzia alla cultura clas-

1. I testi cassianei saranno citati secondo le edizioni del Guy (*Inst.* = *Institutiones*), del Pichery (*Conl.* = *Conlationes*) e del Petschenig (*Incarn.* = *De incarnatione Domini*), su cui vedi *infra*, nella bibliografia: *Edizioni*.
2. «Jean Cassien occupe une place primordiale dans la tradition ascétique et mystique de l'Occident» (LAGARRIGUE G., *La spiritualité de Jean Cassien [360-453], élève en Orient et maître en Occident*, in "Revue des Études Latines" 62 (1984) 17, su cui vedi *infra*, p. 221, nota 48). «Entre 425 et 430 il est l'une des deux principales figures de l'Eglise latine, et ne vient qu'après saint Augustin» (PICHERY E., *Jean Cassien. Conferences*, I [SC 42], Paris 1955, rist. 1966, p. 20, sulla linea di CHADWICK O., *John Cassian. A study in primitive monasticism*, Cambridge 1950; 1968²; rist. 1979). Sul ruolo indubitabilmente centrale che Cassiano ha nella grande tradizione monastica cristiana è unanime il giudizio degli studiosi, e come tale è registrato dalle voci consacrategli in vari strumenti di consultazione specializzati: dalle più ampiamente articolate, quali quelle ormai classiche di CAPPUYNS M., in *DHGE* 11 (Paris 1949) 1319-1348, o di OLPHE-GALLIARD M., in *DSp* 2 (Paris 1953) 214-276, alle più succosamente succinte, quali quelle recenti di PRINZ F., in *Dizionario degli Istituti di perfezione* 2 (Roma 1975) 633-638, o di CHADWICK O., in *Theologische Realenzyklopädie* 7 (Berlin / New York 1981) 650-657.
3. GENNADIO, *Vir. ill.*, 62. Il biografo di Marsiglia menziona ancora Cassiano nel c. 64 su Eucherio – dove lo chiama *sanctus* –, nel c. 60 su Leporio e nel c. 85 su Prospero. La tesi che Cassiano fosse originario della *Scythia minor* (l'attuale Dobrugia, in Romania), già sostenuta nel secolo scorso da Le Nain de Tillemont, è stata poi ripresa da altri storici (fra cui MARROU H.-I, *La patrie de Jean Cassien*, in "Orientalia Christiana Periodica" 13 [1947] 588-596), e generalmente accettata in questi ultimi decenni come la più probabile (cf CHADWICK O., *John Cassian*, *o. c.*, 9ss), benché la *quaestio* continui ad essere *vexata* (cf, da ultimo, ZELZER K., «*Cassianus natione Scytha*», *ein Südgallier*, in "Wiener Studien" 104 [1991] 161-168).
4. Frammentarie e non tutte certe sono le notizie pervenuteci su Cassiano. Di qui, anche, le talora oscillanti (e non sempre coincidenti fra di loro) indicazioni cronologiche fornite dagli studiosi nel tracciare la sua biografia e nel datare i suoi scritti.
5. *Conl.*, 24,1.

sica.[6] Terminati gli studi, andò (ca. 382/383)[7] con l'amico fraterno Germano[8] in Palestina, presso un monastero di Betlemme, per formarsi alla *militia spiritalis*,[9] e dopo qualche anno, nel Basso Egitto,[10] spinto dal desiderio di conoscere la dottrina dei Padri del deserto[11] e di tendere ad una perfezione più alta.[12] Qui rimase parecchi anni – con l'eccezione di un viaggio di breve durata a Betlemme[13] –, durante i quali frequentò celebri anacoreti e cenobiti, e visitò vari siti monastici, da quelli nord-orientali del delta del Nilo a quelli sud-occidentali dei deserti di Sceti Celle e Nitria, ove dovette incontrare Evagrio Pontico.[14]

Apertasi la crisi origenista,[15] Cassiano e Germano si recarono (ca. 399) a Costantinopoli presso Giovanni Crisostomo, da cui furono ordinati diacono l'uno e presbitero l'altro;[16] quindi, a motivo dell'esilio del santo per le calunniose accuse di Teofilo e di Eudossia, cui seguì il decreto di Arcadio (404) contro la permanenza dei suoi seguaci in quella città, raggiunsero Roma, latori di una lettera a papa Innocenzo I da parte del clero e della comunità cristiana di Costantinopoli in difesa e a discolpa del Crisostomo.[17]

Rimasto a Roma forse per un decennio, dove è probabile sia stato ordinato sacerdote,[18] Cassiano strinse solidi legami d'amicizia col

6. *Conl.*, 14,12.
7. *Inst.*, praef.; 3,4; 4,31; *Conl.*, 11,1; 17,7; 20.
8. *Conl.*, 16,1; 1,1.
9. *Conl.*, 14,1; cf *Inst.*, 5,24; 4,19.
10. *Conl.*, 18,7; 20,2.
11. *Inst.*, 5,24.
12. *Conl.*, 11,1. Per aver preferito la *sequela Christi* agli onori del mondo, Cassiano è annoverato da Eucherio nel catalogo dei personaggi illustri del *De contemptu mundi* (cf PRICOCO S., *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo* [= BPat 16], Firenze 1990, 80-84, ll. 361-423).
13. *Conl.*, 17,30.
14. Cassiano trascorse in Egitto, come Evagrio, gli ultimi quindici anni circa del sec. IV, e pare abbiano entrambi frequentato proprio lo stesso ambiente di monaci origenisti. Cf GUILLAUMONT A., *Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (= Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962, 77ss.
15. In *Conl.* 10,2-3 si fa esplicito riferimento alla lotta contro i monaci antropomorfiti, prima condannati e poi accettati da Teofilo di Alessandria. Cf GUILLAUMONT A., *Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique*, *o. c.*, 59ss.; FAVALE A., *Teofilo di Alessandria*, Torino 1958; STUDER B., s. v. *Antropomorfismo*, in DPAC I, 262-264; CROUZEL H., s. v. *Origenismo*, in DPAC II, 2533-2538; MARITANO M., *Origenismo e controversie origeniste*, in BOSIO G.,- DAL COVOLO E., MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III* (= Strumenti della CP 2), Torino 1991, 1994², 389-392; MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera* (= CTP 117), Roma 1994, 15ss.
16. *Inst.*, 11,18. Cf *Inst.*, 12,20, e *Incarn.*, 7,31,1.
17. PALLADIO, *Dial.*, 3. Sulle vicende crisostomiane cf, oltre al resoconto palladiano, SOCRATE, *H.E.*, 6,2-23; SOZOMENO, *H.E.*, 8,2-28.
18. Cf PICHERY E., *Jean Cassien. Conférences*, I, *o. c.*, 18s; GUY J.-Cl., *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (= SC 109), Paris 1965, 7s.; DATTRINO L., *Giovanni Cassiano. Le istituzioni cenobitiche* (= Scritti monastici 13), Abbazia di Praglia 1989, 8. Nonostante la difficoltà di stabilire se Cassiano, prima di recarsi a

futuro papa Leone; poi (ca. 415) – già morto Germano, verosimilmente nell'Urbe –, si recò in Provenza, a Marsiglia:[19] qui fondò due monasteri, per i monaci (s. Vittore)[20] e per le vergini (s. Salvatore).

Al culmine della notorietà e della stima, il «rappresentante della tradizione e del pensiero dell'Oriente cristiano»[21] svolse allora la «missione di riformatore e di maestro»[22] del monachesimo occidentale, mostrando capacità d'intervento nella controversia pelagiana e nelle dispute cristologiche, e rivestendo un «ruolo centrale»[23] nella polemica sulla grazia.

Di ciò testimoniano i suoi scritti, composti a Marsiglia. Sul finire dei suoi giorni subiva, in dignitoso silenzio, i violenti attacchi di Prospero d'Aquitania (432/433).[24]

Marsiglia – ove pare assai poco probabile abbia potuto ricevere l'ordinazione sacerdotale –, sia sempre rimasto a Roma o si sia recato in Oriente presso il patriarca di Antiochia Alessandro – dal quale sembra non del tutto escluso possa essere stato ordinato sacerdote –, è comunque indubbio che l'attività da lui svolta in seno alla Chiesa arricchì la sua provata esperienza di vita monastica già acquisita in Palestina e in Egitto.

19. Cf MARROU H.-I., *Jean Cassien à Marseille*, in "Revue du Moyen Age Latin" 1 (1945) 5-26 (tale articolo è poi apparso, insieme a *La patrie de Jean Cassien*, *o. c.*, nel volume miscellaneo *Patristique et Humanisme*, Paris 1976).

20. GENNADIO, *Vir. ill.*, 62. Il cenobio di s. Vittore fu «organicamente» collegato a quello di Lerino, e Cassiano «ebbe rapporti duraturi con Onorato ed Eucherio» (PRICOCO S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, 18).

21. PICHERY E., *Jean Cassien. Conferences*, I, *o. c.*, 21. Cassiano è rappresentante della tradizione orale dell'Oriente cristiano per l'esperienza maturata a contatto con i Padri del deserto (si pensi, ad es., a Macario, verosimilmente l'Egiziano, di cui leggiamo in *Inst.*, 5, 41 e in *Conl.*, 15,3; cf MIQUEL P., *Un homme d'expérience, Cassien*, in "Collectanea Cisterciensia" 30 [1968] 131-146) – e non meno di quella scritta (cf PASTORINO A., *Il concetto di tradizione in Giovanni Cassiano e Vincenzo di Lerino*, in "Sileno" 1 [1975] 37-46). Si volse con particolare predilezione alle opere ascetiche e mistiche di Evagrio, che insieme al *milieu* di Sceti lo ispirarono profondamente e lo condussero al cuore della spiritualità alessandrina di Clemente e soprattutto di Origene. Ma non trascurò fonti quali l'*Historia monachorum in Aegypto*, tradotta in latino da Rufino, gli *Apophthegmata Patrum*, la *Historia Lausiaca* dell'amico Palladio (senza tuttavia indulgere al meraviglioso e al prodigioso); lesse il Crisostomo, che tanta influenza ebbe sulla sua formazione spirituale, e dovette accostarsi, direttamente o indirettamente, a scritti di molti altri Padri (Erma, Ireneo, Basilio, Girolamo, Agostino, ecc.) come pure di autori classici (ad es. Cicerone). Cf PICHERY E., *Jean Cassien. Conferences*, I, *o. c.*, 58-63.

22. PICHERY E., *Jean Cassien. Conferences*, I, *o. c.*, 20. Un aspetto fra i più delicati di tale missione è costituito dall'«insistence of John Cassian of Marseilles upon peace between the monk and bishops» di fronte al «larger role» che ebbe il priscillianismo «in the Gallic opposition to Eastern monasticism» (KELLY J. F., *The Gallic Resistance to Eastern Ascetism*, in LIVINGSTONE E.A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/2, Oxford 1982, 507; cf ROUSSEAU Ph., *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978).

23. PRINZ F., s. v. *Cassiano Giovanni*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, *o. c.*, vol. 2, 637.

24. Nel *Contra collatorem* il difensore delle tesi agostiniane sulla grazia prende di mira Cassiano.

Morì «sotto il regno di Teodosio e di Valentiniano»[25] (ca. 435). Della santità di Giovanni Cassiano - cui ben presto furono tributati gli onori del culto - sono portavoci la tradizione tardoantica, mediolatina e bizantina, i martirologi gallicani e i menologi greci. Della fortuna dei suoi scritti ascetici sono soprattutto testimoni le generazioni di monaci formatesi su di essi nel corso dei secoli.[26]

Opere

Cassiano scrisse di vita monastica per invito di Castore, vescovo di Apt,[27] desideroso di modellare il suo *novellum monasterium* di Ménerbes sui monasteri d'Oriente, in particolare d'Egitto.[28]

Le *Istituzioni cenobitiche* (*De institutis coenobiorum et de octo vitiorum principalium remediis*) educano alla vita nella comunità monastica.

25. GENNADIO, *Vir. ill.*, 62. Trattasi, ovviamente, di Teodosio II e di Valentiniano III.

26. Alle *Institutiones* e alle *Conlationes* - nonostante le opere cassianee fossero iscritte dal decreto pseudo-gelasiano tra gli «apocrifi» da non leggere - guardarono con interesse gli importanti monasteri di Lerino o del Giura, d'Aquitania o di Tours, e si ispirarono variamente celebri protagonisti della cultura tardoantica e altomedievale (cf DE VOGÜÉ A., *Les mentions des oeuvres de Cassien et ses contemporains*, in "Studia Monastica" 20 [1978] 275-285; PRINZ F., *Il monachesimo occidentale*, in AA.VV., *Passaggio dal Mondo Antico al Medioevo. Da Teodosio a san Gregorio Magno.* Atti del Convegno internazionale Linceo [Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 25-28 maggio 1977], Roma 1980, 420ss.): dal già ricordato Eucherio di Lione a Fausto di Riez, da Giuliano Pomerio a Cesario d'Arles, da Benedetto di Norcia, che ne consolidò la fortuna, a Cassiodoro, da Gregorio Magno a Colombano, da Isidoro di Siviglia a Fruttuoso di Braga; di tali scritti non minor fama percorse le vie della cultura bizantina, come tra gli altri affermano Giovanni Climaco e, più tardi, Fozio.
Nei secoli successivi del Medioevo latino la spiritualità cassianea continuò ad esercitare il suo fascino, come attestato da personalità quali Alcuino o Rabano Mauro, Pier Damiani o Tommaso d'Aquino.
In età moderna essa ebbe ulteriori veicoli nella dottrina ignaziana della Compagnia di Gesù e successivamente nella *Filocalia* (dove furono accolte pagine cassianee tradotte in greco), contribuì alla formazione di una Teresa d'Avila e di un Giovanni della Croce, e influì sui solitari di Port-Royal e su Fénelon.
Ai nostri tempi colui che fu «il mediatore più importante dello spirito monastico orientale per l'Occidente» (PRINZ F., *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Bari 1983, 78, trad. it.), continua a fornire strumenti e formule di vita autentica sia alle famiglie religiose che ad ogni cristiano fervente (cf OLPHE-GALLIARD M., in *DSp*, *o. c.*, 267-275).
Quanto al *De incarnatione Domini*, se esso non ebbe la medesima fortuna delle altre due opere, motivo forse non secondario fra gli altri (vedi *infra*, nota 90) potrebbe essere un qual certo disinteresse per l'eresia nestoriana, in Occidente almeno, specie dopo i concili di Efeso e di Calcedonia.

27. La gallo-romana *Apta Julia* presso il fiume Coulon, situata a nord di Marsiglia e collegata alla via Aurelia.

28. Il vescovo pregò Cassiano di descriverne con semplicità le istituzioni e la vita dei santi (*Inst.*, praef.), e di redigere con pari stile le conferenze dei grandi anacoreti del deserto di Sceti (*Conl.*, praef.). Cf LEROY J., *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 42 (1965) 157-180.

In 12 libri,[29] trattano nei libri I-IV dell'abito dei monaci (I), delle norme sulla preghiera e la salmodia durante la notte secondo l'uso in Egitto (II), ancora delle regole sulla preghiera e il canto dei salmi durante il giorno secondo i riti di Palestina e Mesopotamia (III), della vita comunitaria e delle virtù proprie del monaco (IV);[30] disegnano nei libri V-XII – secondo la linea evagriana – i profili degli otto vizi capitali, rispettivamente della gola (*gastrimargia*), della lussuria (*fornicatio*), dell'amore delle ricchezze (*filargyria*), dell'ira (*ira*), della tristezza (*tristitia*), dell'accidia (*acedia*), della vanagloria (*cenodoxia*) e della superbia (*superbia*),[31] prospettandone al monaco i rimedi perché ottenga la purità di cuore, indispensabile per la contemplazione spirituale.

Le *Conferenze dei Padri* (*Conlationes Patrum*), progettate a completamento delle *Istituzioni*, sono particolarmente rivolte a quanti si danno alla vita anacoretica. In 24 libri,[32] presentano nei libri I-X temi riguardanti finalità mezzi e ostacoli della vita monastica: perfezione cristiana (I), discernimento (II), rinunzia (III), concupiscenza (IV), vizi (V), peccato (VI), combattimento spirituale e tattica dei demoni (VII-VIII), modi e forme di preghiera (IX-X); offrono nei libri XI-XVII chiarificazioni, a complemento di quanto insegnato nei primi dieci, circa le virtù della carità (XI) e della castità (XII), i rapporti fra grazia divina e libertà umana (XIII), la scienza spirituale e i sensi della Scrittura (XIV), i carismi e i miracoli (XV), l'amicizia tra i «per-

29. L'opera, composta verso il 420-424 (secondo il GUY, *Jean Cassien. Institutions*..., *o. c.*, 11), è dedicata a Castore. Un adattamento di essa è la cosiddetta *Regula Cassiani* (cf DE VOGÜÉ A., *La «Regula Cassiani». Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien*, in "Revue Bénédictine" 95 [1985] 185-231). I quattro libri del *De institutis coenobiorum* probabilmente circolavano quando ancora non erano seguìti dagli otto del *De octo principalium vitiorum remediis*. Cf ID., *Les sources des quatre premiers livres des Institutions de Jean Cassien. Introduction aux recherches sur les anciennes règles monastiques latines*, in "Studia Monastica" 27 (1985) 241-311.

30. In questa prima parte dell'opera Cassiano tempera o attenua, programmaticamente (*Inst.*, praef.; 4,10), con elementi delle istituzioni dei monasteri palestinesi e mesopotamici certe durezze dell'*Aegyptiorum regula*, difficilmente compatibili con la realtà provenzale.

31. La teoria evagriana degli otto principali *logismoí* (cf MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera*, *o. c.*, 23, nota 82), che grande fortuna ebbe in Occidente, si ritrova in Cassiano, il quale colloca però la *tristitia* dopo l'*ira* (*Inst.*, 5,1; *Conl.*, 5,2; 7; cf ISETTA S., *Lo spirito della tristezza e dell'accidia in Giovanni Cassiano: una sintesi filosofica, teologica e scientifica*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 6 [1985] 331-347), e più tardi in Gregorio Magno, che conserva la terminologia cassianea degli *octo principalia vitia*, ma li riduce a sette poiché, oltre a non annoverare l'*acedia* (cf GIORDANO L., *«Morbus acediae». Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale*, in "VetChr" 26 [1989] 221-245) e a introdurre l'*invidia* – benché questa si trovi talora anche in Evagrio –, mette fuori lista la *superbia*, da lui considerata la regina dei vizi (cf l'*Introduction* di GILLET R. ai *Moralia* di Gregorio Magno [in SC 32bis], Paris 1975, dove sono studiati in parallelo testi cassianei e gregoriani).

32. Tale numero simboleggia i 24 anziani dell'*Apocalisse* (*Conl.*, 24,1).

fetti» (XVI), le risoluzioni e gli obblighi nei confronti degli impegni assunti (XVII); illustrano nei libri XVIII-XXIV, con le medesime finalità, le quattro specie di monaci (XVIII), il fine della vita cenobitica e di quella eremitica (XIX), il fine della penitenza e il segno della soddisfazione (XX), il digiuno secondo gli ideali della perfezione evangelica (XXI), le tentazioni della carne (XXII), l'impossibilità dell'impeccabilità in questo mondo (XXIII), la mortificazione e la dolcezza del giogo di Cristo (XXIV).[33]

I sette libri *Sull'incarnazione del Signore contro Nestorio* (*De incarnatione Domini contra Nestorium*) sono un'opera dogmatico-controversistica composta dietro insistente invito di Leone.[34] Essi riguardano, dopo alcuni cenni sulle precedenti eresie, l'errore pelagiano e leporiano[35] (I), il fondamento scritturistico circa la divinità di Cristo (II-III) e la sua preesistenza all'Incarnazione (IV), l'origine pelagiana dell'eresia nestoriana (V), l'autorità del Simbolo di Antiochia, pur confessato da Nestorio (VI), la confutazione delle principali obiezioni di Nestorio, sigillata infine dalle testimonianze di Ilario, Ambrogio, Girolamo, Rufino, Agostino, Gregorio Nazianzeno, Atanasio e Giovanni Crisostomo (VII).

Orizzonti della paideia cassianea

«Authentique oriental qui écrit en latin»,[36] Cassiano è un asceta-teologo sensibile alla speculazione filosofica vissuta negli ambienti monastici orientali: da essi mutua la dottrina elaborata durante i circa

33. La composizione delle *Conlationes*, cui Cassiano già pensava mentre scriveva le *Institutiones*, fu completata qualche tempo prima di quella del *De incarnatione Domini* (*Incarn.*, praef.) pubblicato nel 430 (cf PICHERY E., *Jean Cassien. Conferences*, I, *o. c.*, 28-30). I libri I-X – relativi alle conferenze degli abati Mosé (I-II), Pafnuzio (III), Daniele (IV), Sarapione (V), Teodoro (VI), Sereno (VII-VIII) e Isacco (IX-X) – sono dedicati al vescovo di Fréjus, Leonzio, fratello di Castore, e all'anacoreta Elladio, poi vescovo di una città non altrimenti nota; i libri XI-XVII – riguardanti le conferenze degli abati Cheremone (XI-XII), Nesteros (XIV-XV) e Giuseppe (XVI-XVII) – a Onorato, fondatore e primo abate dell'asceterio lerinese, poi vescovo di Arles, e ad Eucherio, monaco di Lerino prima, poi solitario, quindi vescovo di Lione; i libri XVIII-XXIV – concernenti le conferenze degli abati Piamun (XVIII), Giovanni (XIX), Pinufio (XX), Teona (XXI-XXIII) e Abramo (XXIV) – a Gioviniano, Minervio, Leonzio e Teodoro, abati delle isole *Stoechades*, oggi Hyères, di fronte a Tolone.

34. Il numero sette simboleggia, secondo *Incarn.*, 6,1-2, i cinque pani e i due pesci di cui si legge in *Mt* 14,15-21; *Mc* 6,35-44; *Lc* 9,12-17; *Gv* 6,1-13.

35. Su Leporio, si veda la bibliografia, a cura di M. Maritano, all'inizio del presente volume p. XII.

36. ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (= OrChrA 206), Roma 1978, 14. La lingua e lo stile di Cassiano riflettono influssi greci: «Au seuil de la grande décadence, c'est un Latin encore, et de grande valeur; sa langue est de bonne source latine; son style, remarquable à plus d'un égard (...): le récit vive-

vent'anni di direttorio spirituale nel cenobio di s. Vittore, cui si rifarà «tutto il monachesimo occidentale e in particolare quello gallico e provenzale».[37] Di tale dottrina sono espressione le *Istituzioni* e le *Conferenze*, che durante il rinnovamento kerygmatico nella Chiesa costantiniana additano a modelli di vita cristiana i *monachi*, o *monázontes*,[38] custodi dell'originaria autenticità evangelica, progressivamente venuta meno anche per l'impatto del cristianesimo con le popolazioni barbariche.

Della teologia ascetico-mistica alessandrina e orientale in genere Cassiano approfondisce non i dati metafisici, ma l'umanesimo totalizzante, in sinergismo divino-umano, la cui dinamica individua nel «compasso della carità», *circinus caritatis*,[39] misura di perfetta tensione al Cristo, centro della storia.

Per tale tensione in continuo progresso, ogni giorno bisogna guadagnare nuovi traguardi[40] nella *militia Christi*,[41] sulla via della perfezione aperta a quanti dallo stato *carnalis* vogliono giungere a quello *spiritalis*,[42] e segnata dalle tre rinunzie secondo l'indicazione della *Patrum traditio* e della *Scripturarum sanctarum auctoritas*: con la prima si rifiutano *corporaliter* tutte le ricchezze e i beni di questo mondo; con la seconda si rinnegano i trascorsi della vita passata, i vizi e le passioni *animi carnisque*; con la terza, via via che la *mens* si ritira dalle cose presenti e visibili, si contemplano i *futura* e si desiderano gli *invisibilia*.[43] Conseguito con la terza rinunzia il distacco perfetto, si

ment troussé, le trait de mœurs ou de caractère, les questions et réponses, la politesse des compliments ou l'avertissement charitable, les allusions, les comparaisons, les apostrophes, les citations multiples de l'Écriture donnent aussi l'impression du mouvement et de la vie. Ce style n'est pas concis, mais il n'a pas non plus des longueurs» (PICHERY E., *Jean Cassien. Conférences*, I, *o. c.*, 64-67).

37. PRICOCO S., *L'isola dei santi*, *o. c.*, 13. Cf GUY J.-Cl., *Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* VIII, Berlin 1966, 363-372; MARROU H.-I., *Le fondateur de Saint-Victor de Marseille, Jean Cassien*, in "Provence Historique" 16 (1966) 297-308; FONTAINE J., *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien*, in AA.VV., *La Gallia Romana*. Atti del Colloquio Linceo (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 10-11 maggio 1971), Roma 1973, 87-115.

38. Così chiamati da Cassiano per la *singularis ac solitariae vitae districtio* (*Conl.*, 18,5). Sulle accezioni del termine *monachus* negli antichi scrittori monastici, cf GUILLAUMONT A., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (= Spiritualité Orientale 30), Abbaye de Bellefontaine 1979, 47-66.

39. *Conl.*, 24,6.

40. *Non adquisisse enim minuisse est* (*Conl.*, 6,14).

41. Il tema della *militia Christi*, che Cassiano sviluppa a partire da *Inst.*, 1,1, ha una ricca tradizione nell'antico cristianesimo, sia orientale – da Origene, soprattutto, ad Evagrio e al Crisostomo –, sia occidentale – da Tertulliano e Cipriano a Sulpicio Severo, a Girolamo e a Paolino di Nola –. Cf LUONGO G., *Desertor Christi miles*, in "Koinonia" 2 (1978) 71-91.

42. *Conl.*, 14,9.

43. *Conl.*, 3,6. *Abrenuntiatio* è, per definizione, *crucis ac mortificationis indicium*

ottiene dal Signore, *ad quartum*, di entrare come Abramo nella terra promessa, per essere dalla sua luce guidati fino alla suprema beatitudine.[44]

Alle suddette tappe corrispondono altrettanti gradi di vita spirituale – non escludentisi l'un l'altro – contrassegnati rispettivamente dal timore dalla speranza e dalla carità, grazie alla quale si entra in amicale sodalizio con Dio[45] pervenendo *ad imaginem Dei similitudinemque*,[46] sì da salire infine a quel quarto grado, «più eccellente e più sublime», del timore dell'amore: di questo fu «ripieno» l'*Homo Dominicus*, venuto a darci nella sua persona la *perfectionis forma* e gli *exempla virtutum*.[47]

L'acquisto delle virtù parte dalla *discretio* che di tutte è *generatrix, custos moderatrixque*,[48] si accompagna alla preghiera quale rimedio indispensabile contro le distorsioni della vita,[49] ed eleva la mente alla *stabilitas* per l'adesione al Signore.[50] La solitudine e i digiuni, le veglie e la meditazione della Scrittura, la povertà effettiva e il lavoro, pur facendosi *virtutis merita*,[51] non sono la perfezione, ma *perfectionis instrumenta* per la *puritas cordis, quod est caritas*.[52]

Di qui la condanna di Cassiano per chi non è «ambidestro» come Giobbe, Giuseppe e Paolo, modelli di stabilità interiore:[53] poiché, ad

(*Inst.*, 4,34), attuazione del precetto divino di cui a *Mt* 10,38. La teoria delle *tres abrenuntiationes* deriva da EVAGRIO (*Keph. gnost.*, 1,78-80; *Rer. mon.*, 2) che si rifà alla dottrina tradizionale della «rinunzia» formulata soprattutto da BASILIO (*Reg. fus.*, 8; *Ep.*, 2).

44. *Conl.*, 3,10.

45. *Conl.*, 11,12.

46. *Conl.*, 11,9.

47. *Conl.*, 11,13. Su *Homo Dominicus*, vedi *infra*, nota 89.

48. *Conl.*, 2,4. *Discretio*, «un cristianismo che incomincia da Tertulliano e viene usato, con varie sfumature di significato, da molti autori cristiani antichi» (QUACQUARELLI A., *Lavoro e ascesi nel monachesimo prebenedettino del IV e V secolo* [= QVetChr 18], Bari 1982, 78), è per Cassiano *diákrisis* – in senso stretto intesa dagli antichi maestri di spiritualità come discernimento degli spiriti – e parimenti capacità di discrezione che si accompagna alla coscienza personale e dote di equilibrio che concorre alla sua purificazione, secondo la linea dell'ascetica orientale di stampo clementino-origeniano e il principio biblico e classico della *mediocritas* (cf MESSANA V., *Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano* [= QPresCult 19], Caltanissetta 1985, 18s.; ID., *Diadoco di Fotica*, nel presente volume, pp. 429-430, note 30s.).

49. Di questa Cassiano fa una finissima descrizione in *Conl.*, 1,16-18; 7,3-8; 10,12-14. Evagrio aveva sviluppato un'identica dottrina circa la preghiera senza distrazione, su cui cf MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera*, *o. c.*, 46ss.

50. *Conl.*, 7,6. Per ragguagli sulla concezione cassianea di *coniugatio virtutum* e *stabilitas mentis*, cf MESSANA V., *Povertà e lavoro...*, *o. c.*, 36-42.

51. *Inst.*, 7,22.

52. *Conl.*, 1,7.

53. *Conl.*, 6,10. Cassiano, secondo l'insegnamento della Scrittura, dice *amphoterodéxios, ambidexter*, il *vir sanctus* che non deviando dalla biblica via regia (cf CAMPOS J., *La via regia. Prefiguración biblica de la ascesis monastica*, in «Helmantica» 20 [1969] 275-295) adopera le mani del suo uomo interiore come se l'una e l'altra siano una mano destra, e rimanendo coerente in ogni circostanza e situazione con il suo proposito illuminato dalla grazia trae

esempio, si sottrae al lavoro, medicina contro l'ozio e il vizio;[54] o si fa soggiogare dal sommamente malvagio *spiritus* dell'amore delle ricchezze (*filargyria*),[55] come i Sarabaiti, *plantatio rediviva* di Anania e Saffira, tralignanti cenobiti del deprecato *tertium genus*;[56] o si lascia infettare dal terribile virus della tepidezza (*tepor*), come i monaci dissimulanti i loro vizi dietro la copertura di una vita solitaria, pseudo-anacoreti del «recente» *quartum genus*.[57]

La sua ammirazione è sia per gli autentici cenobiti (*primum genus*) – risalenti al tempo degli apostoli e continuatori della primitiva Chiesa di Gerusalemme[58] –, che sotto la guida dell'abate mai vengono meno all'*aktemosúne* e all'abnegazione nel lavoro, per le necessità del monastero e la carità verso i bisognosi dell'umana solidarietà;[59] sia per gli autentici anacoreti (*secundum genus*) – alla cui *professio* si augura appartenere –, che formatisi prima nei cenobi e divenuti perfetti nella vita ascetica (*in actuali conversatione perfecti*), hanno poi scelto il segreto della solitudine,[60] da veri imitatori di Elia,

uguale vantaggio dalla buona e dalla cattiva sorte (cf MESSANA V., *Povertà e lavoro*..., *o. c.*, 42-46).

54. Cospicui sono gli accenti protrettici al lavoro negli scritti ascetici cassianei; nel libro X delle *Institutiones*, ad es., si trova, per così dire, un trattato sul lavoro manuale nel monastero. Cf QUACQUARELLI A., *Lavoro e ascesi*... *o. c.*, 78-80 e *passim*; MESSANA V., *Povertà e lavoro*..., *o. c.*, 47-72; DATTRINO L., *Lavoro e ascesi nelle «Institutiones» di Giovanni Cassiano*, in FELICI S. (a cura di), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1986, 164-184. Sulla tematica è ritornato ultimamente MESSANA V., *Cultura del lavoro dalla tradizione pagana alla novità cristiana*, in AMATA B. (a cura di), *Cultura e lingue classiche* 3, Roma 1993, 917-964, prendendo le mosse da Cassiano (pp. 917-921).

55. *Inst.*, 7,21.

56. *Conl.*, 18,7.

57. *Conl.*, 18,8.

58. *Conl.*, 18,5. Cf SOCRATE, *H.E.*, 4,23; DE VOGÜÉ A., *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien*, in AA.VV., *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, 213-240.

59. *Conl.*, 18,7. Per Cassiano (*Conl.*, 18,4; 18,7), come per Sulpicio Severo (*Dial.*, 1,10), Girolamo (*Epp.*, 22,35,1; 125,15,2), o la *Regula quattuor Patrum* (1,10), la condizione monastica necessita della giurisdizione dell'abate ma non di una *regula*, mentre più tardi, secondo il Maestro (*Reg. Mag.*, 1,1-2) e Benedetto (*Reg. Ben.*, 1,1-2), essa esigerà la sottomissione all'abate e alla regola. Cf DE VOGÜÉ A., *Sub regula vel abbate. Étude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes*, in «Collectanea Cisterciensia» 33 (1971) 209-241; LEONARDI C., *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in "Studi Medievali" 18 (1977) 543: Cassiano «propone non tanto una regola come norma anche giuridica e organizzativa, quanto una regola come norma spirituale».

60. *Conl.*, 18,4. L'ideale anacoretico animò a lungo il monachesimo occidentale (si pensi, ad es., alle traduzioni dell'atanasiana *Vita* di Antonio, o alle geronimiane *Vitae* di Paolo, Malco e Ilarione), che pur si organizzava a vita cenobitica: Cassiano, diversamente da Basilio (*Reg. fus.*, 7), insegna che essa, benché più agevole, è meno perfetta di quella anacoretica, il cui grado è sommo e perfettissimo (*Conl.*, 19; *Inst.*, 5,36,1; cf LEROY J., *Le cénobitisme chez*

Eliseo e Giovanni Battista, per combattere i demoni apertamente e scopertamente.[61]

Non è possibile darsi alla *professio* anacoretica se non si è prima abbracciata quella cenobitica, come non si può accedere alla *scientia theoretiké* o *spiritalis* senza la *scientia praktiké* o *actualis*, ossia senza aver acquistato la *mentis puritas tranquillitasque*,[62] la *puritas cordis*.[63] Cassiano, che designa con *scientia praktiké* l'ascesi vera e propria, e con *scientia theoretiké* sia la contemplazione sia la scienza della Scrittura, legge il primato della seconda sulla prima tanto in *Lc* 10,38ss. quanto in *Fil* 1,22-24.[64]

La via della perfezione, da percorrere attraverso le quattro tappe che dalla prima rinunzia portano infine alla suprema beatitudine, è la stessa che per altrettanti gradi conduce alla vetta più alta della preghiera e all'intelligenza più profonda della Scrittura.[65]

Cassien, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 43 [1967] 121-158). Il principio cassianeo della superiorità degli anacoreti si troverà ancora in Benedetto (*Reg. Ben.*, 1,1-5).

61. *Conl.*, 18,6. La demonologia di Cassiano, fondamentalmente ottimistica, rappresenta con quella di Evagrio (*Ep.*, 28; ecc.) – dalla quale è influenzata – e quella di Atanasio (*Vita Antonii*) la classica demonologia del deserto. Secondo il monachesimo primitivo, andare con il Cristo nel deserto non significava sfuggire alle tentazioni, ma piuttosto affrontarle insieme a lui, battendosi con il tentatore «nudo» per eccellenza, il «principe di questo mondo». Cf, da ultimo, GRÜN A., *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines* (= Spiritualité Orientale 49), Abbaye de Bellefontaine 1990.

62. Si tratta, per gli asceti orientali, dell'*apátheia*, mediante la quale la *prâxis* – secondo l'antico adagio origeniano *prâxis theorías anábasis*, fatto proprio da Evagrio e largamente condiviso dagli antichi maestri di spiritualità – condurrà alla *theoría*, non essendo mai possibile che l'itinerario spirituale si svolga in senso contrario. Cf MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera, o. c.*, 43ss.

63. *Conl.* 1,7. La *mentis puritas tranquillitasque* e la *puritas cordis* sono per Cassiano, al pari dell'*apátheia* per Evagrio (cf GUILLAUMONT A., *Aux origines du monachisme chrétien, o. c.*, 198) non uno scopo cui tendere per se stesso, ma la condizione per raggiungere un fine più alto, quello della contemplazione. Esse costituiscono, pertanto, non una una linea divisoria «senza spessore» che separerebbe la *scientia praktiké* o *actualis* dalla *scientia theoretiké* o *spiritalis*, ma una «larga zona» attraverso i cui gradi s'incontrano e si articolano l'una e l'altra *scientia*.

64. Il *lógion* lucano suggerisce a Cassiano che la parte scelta da Marta *non potrà rimanere perennemente con l'uomo*, mentre quella scelta da Maria *non potrà assolutamente aver termine né nell'uno, né nell'altro secolo* (*Conl.*, 9-10); la pericope paolina gli fa cogliere, parimenti, la superiorità del *multo melius*, cioè della *contemplatio*, rispetto al *magis necessarium*, cioè alla *vita actualis* (*Conl.*, 23,5). Cf MESSANA V., *Povertà e lavoro..., o. c.*, 59-62.

65. Ogni momento di progresso nella *praktiké* e nella *theoretiké* è connotato da una particolare forma di preghiera e da una peculiare comprensione della Scrittura, entrambe di egual valore, sì che dall'una o dall'altra, indifferentemente, può dirsi caratterizzato il grado spirituale in cui ci si trova. Esse si identificheranno precisamente quando si sarà raggiunta la sommità della perfezione. Cf MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera, o. c.*, nota 83 al capitolo 85.

Secondo la dottrina cassianea i quattro tipi di preghiera segnalati dall'Apostolo in *1 Tim* 2,1 (*obsecratio, oratio, postulatio* e *gratiarum actio*)[66] ben si adattano, nel loro rapporto ontologico ancor più che cronologico, ai «principianti», ai «progredienti», ai «perfetti», e a quanti possiedono una «mente purissima» e un cuore capace di infiammarsi a tal punto da essere rapito nella *ignita oratio*, alla quale non si potrà d'ordinario pervenire che a poco a poco e per gradi (*sensim gradatimque*).[67]

Tutti e quattro hanno, dal momento catartico a quello unitivo, il comune denominatore nella *supplicatio* – poiché ogni preghiera è sempre fatta con e nel Cristo, l'Intercessore per antonomasia[68] –, e si rapportano, nel loro dinamismo verticale, ciascuno alla *mensura puritatis* dell'anima: questa, salendo con Gesù il «monte delle virtù», o «monte della solitudine», perderà via via di vista le cose terrene e materiali, vedrà sempre meno Gesù nell'umiltà della sua carne, e lo contemplerà sempre più nella maestà della sua gloria. Finché si vive, da *infirmi*, il travaglio dell'ascesi, non si è in grado di vedere nella gloria del suo regno Cristo, che si potrà contemplare soltanto con *purissimi oculi* e *fides purissima* accompagnata dalle più eminenti virtù, nella *claritas* in cui egli apparve a Pietro, Giacomo e Giovanni, o nella *solitudo* in cui parlò a Mosè e ad Elia.[69]

In tale continua tensione elevante si può sfiorare il contatto con Dio non con la conoscenza, bensì con l'esperienza, valida a far toccare quasi con mano (*quodammodo experientiae manibus*) l'intimo mistero della preghiera, il cui modello Cassiano addita in *Sal* 70 (69),2 (*O Dio, vieni a salvarmi! Signore, vieni presto in mio aiuto!*): *formula pietatis* da meditare incessantemente (*in opere quolibet seu ministerio vel itinere*), perché capace di eccitare tutti i pii sentimenti.[70]

66. *Conl.*, 9,9.
67. *Conl.*, 9,15. Occasionalmente avviene che quanti sono pervenuti allo stato di vera purità concepiscano nello stesso tempo tutte le forme di preghiera (*ibid.*) – di cui è esempio la preghiera perfetta del Signore che si legge *alla fine del vangelo di Giovanni* (*Conl.*, 9,7; cf *Gv* 17) –, come talora accade che si elevi la preghiera intensa e pura quale che sia il grado in cui ci si trova, fosse pure quello iniziale (*Conl.*, 9,15).
68. Cf MESSANA V., *«Postulatio» nel contesto eucologico delle «Conlationes» di Giovanni Cassiano*, in "Quaderni di Cultura ... di Tradizione Classica" 2-3 (1984-85) [1987] 89-110.
69. *Conl.*, 10,6. Cf ROUSSEAU Ph., *Cassian, contemplation and the coenobitic life*, in "Journal of Ecclesiastical History" 26 (1975) 113-126.
70. *Conl.*, 10,9. Su tale formula, che la liturgia ecclesiale ha posto all'inizio di tutte le ore canoniche come somma di ogni atteggiamento naturalmente religioso, e in generale sulla «preghiera di Gesù» (o «a Gesù») e la preghiera *monológistos* nel panorama patristico, cf SIRCH B., *«Deus in adiutorium meum intende». Psalmenmeditation und Psalmodie im Zusammenhang mit dem monastischen Ideal des immerwährenden Gebetes (I Thess. 5,17)*, in AA.VV., *Liturgie und Dichtung*. Festschrift W. Dürig, I, St. Ottilien 1983, 315-343; MESSANA V., *Evagrio Pontico. La pre-*

Infaticabili nella preghiera,[71] gli occhi purissimi del cuore otterranno per illuminazione dello Spirito Santo di contemplare i *misteri profondi e nascosti della Parola*.[72] Superando i due gradi della *perfectio actualis*[73] si sale infatti il primo grado della *theoretiké*, quello della *historica interpretatio* o *historia*, e quindi il secondo grado, quello dell'*intellegentia spiritalis* a sua volta comprendente tre generi d'interpretazione, la *tropologia*, l'*allegoria* e l'*anagoge*.[74] Sicché la Scrittura cambia *facies* via via che lo spirito si rinnova. Chi è prigioniero dei vizi ne coglie utilmente il semplice senso letterale,[75] ma – pur assiduo alla lettura – rimane privo della scienza spirituale,[76] il cui dono otterrà solo quando avrà posseduto la scienza pratica, ossia morale, e acquistato la stabile umiltà di cuore.[77] A queste condizioni potrà applicarsi, *adsiduus ac potius iugis*, alla lettura sacra, così che l'anima imbevuta della parola di Dio diventi quasi l'arca dell'alleanza.[78]

Gli insegnamenti cassianei sulla Scrittura sono collegati a quelli sulla preghiera: l'una porta all'altra, e viceversa, per la medesima via dell'innocenza di un cuore puro (*Psallam et intellegam in via inmaculata* [*Sal* 101 (100),1-2]).[79] L'ascesa alla vetta della contemplazione fa della vita un *orationis status*[80] – in cui talora si sperimenta la gratuità

ghiera, *o. c.*, 49 e nota 184; capitolo 98 e rispettiva nota; nel presente volume, p. 430, la nota 35 riguardante Diadoco.

71. *Inst.*, 5,33.

72. *Conl.*, 14,9.

73. Ciascuno di essi comprende due momenti: il primo, la conoscenza della natura dei vizi e l'acquisizione del metodo per guarirli; il secondo, il discernimento dell'ordine delle virtù e la conformazione dell'anima alla loro perfezione (*Conl.*, 14,3).

74. *Conl.*, 14,8. Solo secondo l'ordine di tali gradi – della *praktiké* prima e della *theoretiké* dopo – l'*humana humilitas* può ascendere *ad sublime*, cioè *ad conspectum Dei* (*Conl.*, 14,2).
La quadripartizione cassianea dei sensi scritturistici – non sempre elencati nella successione di cui sopra – affonda le sue radici nell'esegesi origeniana e, ancor prima, in quella clementina (si pensi, ad es., alla famosa sezione di *Exc. Theodot.*, 66: cf MESSANA V., *L'economia nel «Quis dives salvetur?». Alcune osservazioni filologiche*, in "Augustinianum" 17 [1977] 133 e nota 1). Essa avrà grande fortuna nell'esegesi medievale. Per la sua collocazione nella storia dell'interpretazione patristica della Bibbia, cf DE LUBAC H., *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma 1962, specialmente pp. 334-340, trad. it.; SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= SEA 23), Roma 1985, specialmente pp. 358s.; MARITANO M., *Origene*, in BOSIO G., – DAL COVOLO E., – MARITANO M., *o. c.*, 321, nota 7; vedi inoltre *infra*, p. 217, nota 34.

75. *Conl.*, 14,11.

76. *Conl.*, 14,14.

77. *Conl.*, 14,9.

78. *Conl.*, 14,10.

79. *Conl.*, 14,9.

80. *Conl.* 10,14. L'espressione *orationis status* richiama il termine *katástasis*, che in Origene designa l'attitudine alla preghiera, il modo di pregare (*Or.*, 1 e 8), e in Evagrio indica, se usato in senso assoluto, ordinariamente lo stato dell'intelletto non sconvolto da passioni (*Or.*, 2; 47; ecc.; *Keph. gnost.*, 4,62; 2,5), che per eccellenza è stato di preghiera, *katástasis proseuchês*, anzi preghiera stessa, la quale è un vero e proprio «stato dell'intelletto» (*Ps.-suppl.*, 30);

e imprevedibile «preghiera di fuoco» per l'amore di Dio manifestantesi come luce dell'intelligenza[81] –, un'unica incessante preghiera[82] – che è sempre preghiera del Cristo Intercessore attraverso la bocca e il cuore dei suoi fedeli –.

Frutto dell'unico *Adiutor ac Susceptor* è la *protectio Dei*[83] – questo l'emblematico titolo della XIII *Conferenza* – della quale Cassiano tratta preferendo rifarsi al linguaggio sul sinergismo divino-umano accreditato nella Chiesa[84] prima della polemica pelagiana, senza le precisazioni ideologiche per cui alcuni suoi passi sono stati incriminati di semipelagianesimo.[85]

Egli non è, certo, avversario di Agostino, ma non ama seguirlo nelle sue speculazioni polemiche[86] – come peraltro non segue Origene

81. Equivalente all'evagriana *émpuros proseuché* (*Or.*, 111), l'*oratio ignita* (*Conl.*, 9,26), o *prex ignita* (*Conl.*, 9,15), superiore ad ogni sforzo umano, transitoria e occasionale, è detta da Cassiano *uno stato più sublime e più elevato, sublimior status ac praecelsior*, di quelli propri di ciascun genere di preghiera (*Conl.*, 9,18).

82. *Conl.*, 10,7.

83. *Conl.*, 13,17.

84. In *Conl.*, 13 Cassiano dispiega più che altrove la concezione del sinergismo divino-umano propria dei Padri greci e orientali, i quali avevano insistito sul ruolo della volontà dell'uomo senza tuttavia esasperare le precomprensioni platoniche sulle umane capacità e senza porsi il problema – poi affrontato da Agostino – del rapporto fra libertà e grazia (cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien*, *o. c.*, 103s.). Si pensi, ad es., alla suggestiva immagine clementina di *Strom.*, 2,6,25 secondo cui la vita del fedele è una partita unica, giocata da Dio e dall'uomo come da due persone che si lanciano la palla: «all'impulso che imprime alla *sphaîra* Colui che *ludit in orbe terrarum* deve far riscontro un corrispondente atteggiamento ricettivo da parte dell'uomo che gioca il rischio della salvezza» (MESSANA V., *Teologia della speranza nella paideia di Clemente Alessandrino*, in "Salesianum" 40 [1978] 599).

85. Di fronte alla controversia fra Agostino e Pelagio, che appassionò le comunità monastiche della Gallia, i cosiddetti maestri provenzali – da Cassiano a Fausto di Riez – assunsero una posizione volta a non svalutare l'impegno ascetico, che costò loro accuse di collusione con il pelagianesimo, conseguenti condanne conciliari e – a partire dal sec. XVII, quando venne coniato il termine – l'appellativo di "semipelagiani", a significare il loro tralignamento dall'ortodossia, di stampo pelagiano. Oggi non sembra più dubbio che il semipelagianesimo poggi «su un vasto errore storico» (PRICOCO S., *Storia ecclesiastica e storia letteraria: il «De viris inlustribus» di Gennadio di Marsiglia*, in AA.VV., *La storiografia ecclesiastica nella Tarda Antichità*, Messina 1980, 263; cf TIBILETTI C., *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, in "Augustinianum" 17 [1977] 355-380, ora in ID., *Raccolta di studi*, Roma 1989, 329-354, ove figurano, accanto a questa, altre indagini del medesimo studioso sull'ampia problematica. Diverso l'orientamento di LEONARDI C., *Alle origini della cristianità medievale...*, *o. c.*, 506, per il quale «la formula cassianea della sinergia umano-divina [...] si può ben definire semipelagiana»). I provenzali invero, sulla linea degli insegnamenti dell'Oriente cristiano, respinsero con prudente fermezza tanto le aberrazioni del pelagianesimo quanto le durezze dell'agostinismo, e si caratterizzarono per il «fondamentale equilibrio teso a valorizzare gli elementi validi delle tesi in contrasto, accantonandone gli aspetti più radicali» (SIMONETTI M., *Il «De gratia» di Fausto di Riez*, in "Studi Storico-Religiosi" 1 [1977] 144).

Per una bibliografia sul semipelagianesimo, a cura di M. Maritano, cf le pp. XVIII-XIX all'inizio del presente volume.

86. Cf ZANANIRI M., *La controverse sur la prédestination au V^e siècle. Augustin, Cassien et la tradition*, in RANSON P. (dir.), *Saint Augustin* (Les dossiers Histoire), Lausanne / Paris 1988, 248-261.

né Evagrio in certe loro teorie prive di duttilità[87] –, evitando per quanto possibile i «distinguo» e simpatizzando per l'abolizione di essi.[88]

Radicato nella dottrina spirituale dell'Oriente cristiano e dotato di profondo senso di equilibrio e di moderazione, che lo guidano a respingere ogni forma di estremismo, rigidezza o intransigenza, Cassiano, oltre a far suo il concetto di redenzione proprio dei Padri greci e orientali, non usi a distinguere nettamente fra *bonum naturae* e *bonum gratiae*, ne riflette la mentalità di opposizione ai sistemi dualistici: recepisce dalla scuola alessandrina i princìpi teologici del Lógos-Sárx, e assume dall'ambiente crisostomiano parimenti quelli del Lógos-Ánthropos; rifiuta l'errore cristologico ebionitico, e accetta il modello soprattutto antiocheno dell'*Homo Dominicus* attraverso la duplice natura.[89]

La dottrina dogmatica di Cassiano pare affiori con maggiore evidenza dallo scritto antinestoriano,[90] per il suo taglio controversistico, che dalle opere monastiche. Qui il tono sommesso e l'atteggiamento umile e pacifico del direttore d'anime, funzionali del resto al genere letterario, lo hanno fatto sembrare talvolta incoerente nel dare priorità ora alla grazia ora alla libertà. Ma anche in tali opere l'ortodossia del suo pensiero è indubbia: nella XIII *Conferenza*, in particolare, è soprattutto la tensione dei testi giovannei e paolini che ne illumina la lettura, suggerendo in ispecie gli uni l'idea della priorità della grazia, e fondando massimamente gli altri (*Fil* 2,13 in primo luogo: *Deus*

87. Cassiano prende particolarmente le distanze dai suoi modelli per quanto riguarda l'interpretazione del peccato originale e la teoria della preesistenza delle anime, allo scopo «d'écarter toute idée de prédestination irrémédiable et de lui substituer celle, plus souple et mieux adaptée, de "grace prévenante de Dieu" qu'il appelle *censura*» (LAGARRIGUE G., *La spiritualité de Jean Cassien*, *o. c.*, 18).
88. Si vedano, ad es., le espressioni iniziali di *Conl.*, 13,9.11-12.15-17.
89. Sull'espressione *Homo Dominicus*, l'«Uomo-Nostro-Signore», vedi *Conl.*, 11,13; *Incarn.*, 5,5; 6,22. Ad essa va accostata quella di *Homo Adsumptus*, più volte ricorrente in Cassiano (*Conl.*, 7,22; 9,34; ecc.). Cf DIEPEN H.-M., *L'«assumptus homo» patristique*, in "Revue Thomiste" 63 (1963) 225-245. 363-388; 64 (1964) 32-52. 364-386; GRILLMEIER A., *«Ho kuriakòs ánthropos». Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, in "Traditio" 33 (1977) 1-63; ID., *Jesus Christ. The «kuriakòs ánthropos»*, in "Theological Studies" 37 (1977) 275-293.
90. In tale trattato si avverte in maniera ben chiara quanto appieno Cassiano colga il significato esistenziale e le implicazioni spirituali delle verità dogmatiche, pur se non può dirsi che raggiunga i più alti vertici speculativi di Origene o dei Cappadoci, ovvero di Agostino, né che mostri sempre sul piano dell'espressione teologica di essere completamente a suo agio. Cf CODINA V., *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano* (= OrChrA 175), Roma 1966; VANNIER M.-A., *Jean Cassien a-t-il fait œuvre de théologien dans le «De incarnatione Domini»?*, in "Revue des Sciences Religieuses" 66 (1992) 119-131.

est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate) la tesi, circa la questione *de auxiliis*, della necessità dell'intervento divino non soltanto all'*initium fidei*.[91]

Nell'affermare, talora in contesti ricchi dei termini usati nella polemica tra agostiniani e pelagiani, che il peccato di Adamo ha indebolito la volontà umana senza privarla del libero arbitrio, Cassiano è in linea con chi ritiene il *divinum auxilium* necessario *ad opus salutis*: mai egli rivela alcuna intenzione di sminuire la grazia divina[92] nell'ammirevole suo sforzo di conciliare «the maximum sense of moral freedom and moral responsability with the maximum sense of dependence of God».[93]

Sintesi della sua concezione della grazia e del libero arbitrio può considerarsi il diciassettesimo e penultimo capitolo della XIII *Conferenza*, dall'eloquente titolo *De inscrutabili dispensatione Dei*:[94] qui il monaco di Marsiglia propone come unica soluzione quella di Paolo, che piega umilmente le ginocchia dinanzi all'arcana economia di Dio senza tentare di sollevare il velo del mistero.

Trasmissione del testo

Numerosi sono i manoscritti delle opere cassianee. Per la tradizione e la descrizione di gran parte di essi rinviamo alle pagine introduttive al *corpus* cassianeo editato dal Petschenig nei voll. 13 e 17 del CSEL (vedi *infra, Edizioni*). Quanto alle *Institutiones* in particolare, altri testimoni – fra cui l'eccellente manoscritto 2098 conservato nella Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele II» di Roma, il *Sessorianus* 66 del sec. IX – sono stati successivamente collazionati e descritti dal Guy, di cui si veda la nota introduttiva alla suddetta opera nel vol. 109 delle SC (cf *ibidem*). Per ulteriori indagini su manoscritti cassianei, vedi *infra, Bibliografia (Studi)*.

91. Cf MESSANA V., *«Postulatio» nel contesto eucologico delle «Conlationes»*, o. c., 105ss.
92. Cf *ibid*.
93. CHADWICK O., *Introduction* a LUIBHÉID C., *John Cassian. Conferences* (= The Classics of Western Spirituality), New York / Mahwah / Toronto 1985, 27.
94. Riferimenti al *cotidianae dispensationis auxilium* di Dio e alla *dispensatio incarnationis suae* anche in *Conl.*, 1,15. Cf LADARIA L. F., *«Dispensatio» en S. Hilario de Poitiers*, in "Gregorianum" 66 (1985) 429-455.

ANTOLOGIA[1]

Sobrietà e funzionalità dell'abito del monaco. Il significato del cingolo (*Inst.*, 1,1,1; 1,10; 1,11,1-2)

1. 1. (...) Come un soldato di Cristo, il monaco - cintisi i fianchi - deve costantemente avanzare in assetto di guerra. (....) **10.** (...) Riteniamo pertanto si debba adottare solo quanto, come più sopra ricordato, è compatibile con l'umiltà della nostra professione e con le caratteristiche del clima, in modo che a caratterizzare il nostro abito sia non la novità dell'abbigliamento, che potrebbe sconcertare gli uomini di questo mondo, ma una decorosa sobrietà. **11. 1.** Così vestito, il soldato di Cristo sappia innanzi tutto di essere ai fianchi munito di un cingolo, perché sia non solo spiritualmente pronto a svolgere tutti i servizi e i lavori del monastero, ma anche sempre spedito nel muoversi grazie alla funzionalità dell'abito stesso. Giacché, quanto più ligio sarà all'obbedienza e al lavoro,[2] tanto più fervente si riconoscerà nel progresso spirituale e nella scienza delle cose divine che la purità di cuore gli ottiene.

2. Il monaco sappia poi che il cingolo è segno non dappoco di ciò che gli viene chiesto. Cingersi i fianchi con una striscia di pelle morta significa che egli testimonia pubblicamente la mortificazione delle membra - nelle quali sono contenuti i semenzai della libidine e della lussuria - e comprende ognora che il comandamento evangelico: *Siano cinti i vostri fianchi*[3] è rivolto proprio a lui con la seguente interpretazione dell'Apostolo: *Mortificate, dunque, le vostre membra terrene: la fornicazione, l'impurità, la passione, la concupiscenza cattiva.*[4]

Un'immagine del sinergismo divino-umano: il «*circinus caritatis*» (*Conl.* 24,6)

(...) Il monaco è simile a chi vuol innalzare la volta di un'abside: questi deve tracciarne la circonferenza partendo dal centro, punto delicatissimo, e calcolare l'esatta rotondità e la forma della costruzione

1. Presentiamo in traduzione italiana - che abbiamo condotta sulle edizioni di cui *supra*, p. 191, nota 1 - una scelta di brani cassianei, secondo la linea delle tematiche toccate nelle pagine precedenti e nei limiti fissati da precise esigenze di economia editoriale.
2. Sullo stretto rapporto fra il *consilium-praeceptum* del lavoro e la virtù dell'obbedienza, cf MESSANA V., *Povertà e lavoro...*, *o. c.*, 51ss.; inoltre RIGGI C., *La giuntura «Imperium immo Consilium» nell'esegesi di Cassiano alla pericope matteana sul giovane ricco* (*Conl.* 24,24), in FELICI S. (a cura di), *Esegesi e catechesi nei Padri* (*secc. IV-VII*), Roma 1994, 121-146.
3. *Lc* 12,35.
4. *Col* 3,5.

seguendo tale infallibile norma. Se tentasse – per quanto provetto e geniale – di realizzare l'opera prescindendo da quel punto centrale, non potrebbe ottenere una regolare ed esatta circonferenza, né sarebbe in grado di scorgere – come si suol dire – ad occhio quanto col suo errore ha nuociuto alla bellezza di una vera rotondità. È pertanto necessario che egli si riferisca sempre a quel perfetto indicatore della verità, dietro la cui direttiva può esattamente determinare l'ambito interno ed esterno della costruzione: uno e uno soltanto è il punto che consente a una mole così grande e imponente di reggere.

Ciò va parimenti detto per la nostra anima. Se il monaco non fissa unicamente nella carità del Signore il centro immobile attorno a cui far ruotare tutte le sue opere, e non raddrizza o respinge i suoi pensieri cattivi lasciandosi guidare, per così dire, dal perfetto compasso della carità,[5] mai potrà costruire a regola d'arte quell'edificio spirituale di cui Paolo è l'architetto,[6] né possedere la bellezza di quel tempio interiore che il beato Davide desiderava con tutto il cuore presentare al Signore quando esclamava: *Signore, ho amato la bellezza della tua casa e il luogo dove abita la tua gloria.*[7] Al contrario, egli – sconsiderato! – innalzerà nel suo cuore una casa priva di bellezza, indegna dello Spirito Santo e presto destinata ad andare in rovina. Così, anziché ottenere la gloria di abitarvi insieme al Divin Ospite, resterà miseramente schiacciato dalle macerie della sua costruzione.

La terza e la quarta specie di monaci (*Conl.*, 18,7-8)

7. Le suddette due professioni monastiche[8] costituivano la gioia della religione cristiana. Ma anche esse cominciarono poco alla volta ad allontanarsene, e così nacque quella razza di monaci malvagia e infedele, o – per meglio dire – rispuntò quella pianta funesta che a causa di Anania e Saffira pullulò agli albori della Chiesa.[9] (...) Fu allora che sorse la genia dei Sarabaiti, così chiamati con un termine copto poiché si separano dalle comunità cenobitiche e si prendono cura individualmente delle necessità personali. (...) Essi si mostrano tanto pronti a fregiarsi del nome di monaco quanto restii ad imitarne lo stile

5. Ben diversa dall'immobilità-immutabilità sostanziale, che si può predicare soltanto di Dio, è l'immobilità-immutabilità esistenziale, che l'uomo può ottenere *virtutis industria bonique custodia per inmutabilis Dei gratiam* (*Conl.*, 6,16). Su questa tematica e sulle implicanze che l'immagine del *circinus caritatis* ha nel pensiero cassianeo, cf MESSANA V., *Povertà e lavoro...*, *o. c.*, 37ss.
6. Cf *1 Cor* 3,10.
7. *Sal* 26 (25),8.
8. Cioè la cenobitica e l'anacoretica, delle quali Cassiano ha precedentemente trattato.
9. Cf *Atti* 5.

di vita: rifuggono completamente dalla disciplina cenobitica, non si assoggettano all'autorità degli anziani – dalle cui tradizioni non imparano a dominare le proprie volontà –, rifiutano qualsiasi norma suggerita da un sano discernimento, e non accettano una formazione regolare. La loro è una rinunzia solo di facciata, poiché o si ostinano a vivere nelle dimore personali e dietro la copertura del privilegiato nome di monaco continuano a rimanere legati alle medesime occupazioni d'un tempo, oppure si costruiscono apposite celle che chiamano monasteri per starci a modo loro e in totale indipendenza. (...)

Rifiutando, come detto, l'austerità del cenobio, coabitano in due o in tre in quelle celle, senza la minima intenzione di lasciarsi governare dalle cure e dall'autorità di un abate. Anzi, loro scopo principale è rimanere svincolati dal giogo degli anziani, per avere licenza di appagare i propri capricci, uscire, andare dove piace ad essi, o fare quel che loro aggrada. Càpita persino che lavorino giorno e notte, più dei cenobiti che al lavoro si dedicano di giorno: ma non con la medesima fede e con il medesimo proposito. Si comportano in questo modo non per mettere il frutto del loro lavoro a completa disposizione di un economo, ma per guadagnarne denaro e conservarselo (...), come se Dio non potesse o non volesse mantenere la promessa di dar loro a sufficienza di che mangiare ogni giorno e di che vestirsi. (...) La tepidezza che li fa agire così arbitrariamente[10] li precipita nell'inferno. (...)

8. C'è ancora una quarta specie di monaci, apparsa di recente. Essi si compiacciono di apparire esteriormente e di dare a vedere che conducono la vita anacoretica. Agli inizi, invero, sembravano fervidamente tesi alla perfezione della disciplina cenobitica, ma lo furono per poco tempo e ben presto sono caduti nella tepidezza. Disdegnano dare un taglio netto alle abitudini e ai vizi d'un tempo, sono riluttanti a sopportare più a lungo il giogo dell'umiltà e della pazienza, e – alieni dal sottomettersi al comando degli anziani – bramano celle separate per la smania di condurvi la vita solitaria: e così, non spronati più da nessuno, possono finalmente essere stimati pazienti, mansueti e umili.

Ma questa professione, o piuttosto questa tepidezza, non permette mai a quanti ne sono stati anche per una volta infettati di pervenire alla perfezione. In tal modo i loro vizi non solo non vengono corretti, ma addirittura allignano più malvagiamente, poiché non sono sradicati da nessuno: se un ammalato è affetto da un virus letale, questo

10. Di mezzo fra lo *status carnalis* e lo *status spiritalis*, il *tepidus status* (*Conl.*, 4,19) è davvero detestabile, in quanto assolutamente privo di *perfectionis fervor* (*Conl.*, 4,16): per Cassiano, il secolare o il pagano che si pongono alla *sequela Christi*, pur partendo da posizioni diverse, potranno procedere per la via della perfezione molto più agevolmente del monaco *tepidus* (*Conl.*, 4,19).

s'insinua tanto più in profondità quanto più rimane in incubazione, finendo per cagionargli un male davvero inguaribile. (...) Le virtù non si acquistano dissimulando i vizi, bensì sconfiggendoli.

Il vizio capitale della «*filargyria*» (*Inst.* 7,1; 7,7,1.3-5; 7,14.21-22.28)

1. Il nostro terzo combattimento è contro la *filargyria*, che possiamo definire «amore delle ricchezze». (...) 7,1. Quando essa si è impadronita di un monaco rilassato e tepido, lo tenta dapprima con una somma di poco conto, suggerendogli con motivazioni apparentemente giuste e ragionevoli che egli ha il dovere di conservarsi o di procurarsi un po' di soldi. Lo fa lamentare dell'insufficienza di ciò che passa il monastero, a mala pena tollerabile da una persona robusta e in buona salute. Ma che fare se capita una malattia e non si ha da parte un gruzzoletto per farvi fronte? Figurarsi se il monastero, che già dà così poco, potrà egregiamente accudire ai malati! (...)

3. Appena lo spirito del monaco cade nei lacci di simili pensieri, egli si mette a ideare come potrà avere almeno un denario. Allora cerca in fretta di trovarsi un lavoro particolare da svolgere all'insaputa dell'abate, ne vende il frutto di nascosto e, finalmente in possesso della moneta desiderata, escogita come guadagnarne un'altra, e intanto si tormenta, giacché non sa decidersi dove conservarla o a chi affidarla. Ancor più poi si affligge al pensiero di cosa comprare e come investirla per poterla raddoppiare. E quand'anche tutto gli riesca secondo le sue aspirazioni, più insaziabile diventa la sua sete di ricchezze, che cresce in proporzione ai guadagni accantonati. (...) 4. (...) È così che la disgraziata anima del monaco viene stretta dalle spire del demonio ingannatore. (...) A nient'altro egli volge il cuore se non ai mezzi con cui procurarsi soldi, per sfuggire quanto più presto possibile alla disciplina del monastero, e nessuna fede più manifesta da quando si è lasciato folgorare da una qualche speranza di far quattrini. 5. Pertanto non detesta – scellerato! – la menzogna, lo spergiuro, o il furto; non teme di rompere la parola data, né di abbandonarsi a dannosi accessi di collera – se a causa di qualcuno vede naufragare la speranza di un profitto –, né di oltrepassare i limiti dell'onestà e dell'umiltà. Accade, in definitiva, che le ricchezze e la speranza del guadagno prendono in lui il posto di Dio. (...)

14. La malattia della *filargyria* si presenta sotto tre forme,[11] con-

11. Cf *Conl.*, 5,11. L'*avaritia* è da Salviano di Marsiglia definita *idolatriae servitus* (*Eccl.* 1,1,1), e collocata *inter ceteros graves atque mortiferos exitialis pestilentiae mor-*

dannate da tutti i nostri Padri con pari riprovazione. La prima, della cui azione rovinosa abbiamo già fatto la descrizione, adesca gli sventurati monaci persuadendoli a metter su tante ricchezze, quante non ne possedevano nemmeno prima mentre vivevano nel mondo. La seconda spinge quelli che hanno abbandonato le ricchezze sin dalla loro prima rinunzia a desiderarle di nuovo e a riappropriarsene. La terza impedisce a quanti mal si danno alla vita monastica, senza tensione alcuna alla perfezione, di spogliarsi dei beni di questo mondo, poiché la tepidezza da cui sono affetti fa loro temere la povertà per mancanza di fiducia in Dio. I soldi e le sostanze che riservano per sé, e che avrebbero dovuto abbandonare al momento della rinunzia, mai permetteranno ad essi di pervenire alla perfezione evangelica. (...)

21. (...) Sicché dobbiamo non tanto evitare gli effetti dell'avarizia, quanto tagliare alle radici ogni inclinazione ad essa: a nulla ci gioverebbe non avere soldi, se avessimo il desiderio di possederne.

22. È infatti possibile che anche chi non ha soldi sia affetto dal morbo della cupidigia, e che a nulla gli valga la povertà effettiva.[12] (...)

28. La vittoria perfetta sulla *filargyria* consiste nel non lasciare acceso nel nostro cuore neppure il più piccolo fuoco dell'avidità: sappiamo infatti che non saremo poi in grado di spegnerlo, se ne avremo assecondato la benché minima scintilla.

La virtù fondamentale della «*discretio*» (*Conl.*, 2,1-2.4)

1. (...) Il discernimento non è una virtù di poco conto, né tale che l'umana operosità possa facilmente acquistarlo: non può ottenercelo che la generosità divina. Proprio così leggiamo nell'Apostolo, che lo annovera fra i più nobili doni dello Spirito Santo: *A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo del medesimo Spirito, il linguaggio della scienza; a uno la fede per mezzo del medesimo Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito.*[13] E poco dopo: *A un altro il discernimento degli spiriti.*[14] (...) Se il monaco non lo persegue con tutta la tensione di cui è capace, fino ad essere in grado di discernere con certezza gli spiriti che lo assalgono, gli accadrà giocoforza – come a uno che in piena notte vaga

bos (*ibid.*). Per il relativo contesto cf, in questo volume, MESSANA V., *Salviano di Marsiglia*, pp. 319ss.

12. Sull'esegesi di *Mt* 19,21 e sul nesso povertà effettiva-povertà affettiva, cf MESSANA V., *Povertà e lavoro...*, o. c., 22ss.; ID., *Diadoco di Fotica*, nel presente volume, p. 434, nota 20.

13. *1 Cor* 12,8-9.

14. *1 Cor* 12,10.

nel buio delle tenebre – non solo di cadere nei baratri e nei dirupi del vizio, ma spesso anche di inciampare, pur se i sentieri sono piani e diritti.

2. Mi ricordo che durante la mia infanzia, nella regione della Tebaide ove abitava il beato Antonio, alcuni anziani andarono una volta a trovarlo per avere ragguagli sulla perfezione. (...) A lungo si domandarono quale virtù o quale osservanza possa mettere il monaco sempre al riparo dai lacci e dalle illusioni del diavolo, e farlo salire per la via diritta e con passo sicuro alla vetta della perfezione. Ciascuno diceva la sua. (...) Per ultimo prese la parola il beato Antonio: «(...) Le opere delle virtù sopra menzionate sovrabbondavano in quei monaci di cui s'è detto, ma esse non poterono durare sino alla fine unicamente perché mancava la virtù del discernimento. Non si trova altra causa per spiegare la loro caduta se non che essi, non avendo avuto occasione di essere formati dagli anziani, non poterono acquistare la virtù del discernimento. La quale, tenendosi parimenti lontana dai due eccessi contrari, insegna al monaco come camminare sempre per la via regia, e non gli permette di deviare dal cammino virtuoso né a destra – di oltrepassare cioè con esagerato fervore, per sciocca presunzione, i limiti della vera temperanza –, né a sinistra – di inclinare cioè al rilassamento e al vizio, fino alla tepidezza di spirito, dietro il pretesto di dare una giusta guida al corpo –. Il discernimento è dal Vangelo chiamato occhio e lucerna del corpo: *La lucerna del tuo corpo* – dice il Salvatore – *è il tuo occhio: se il tuo occhio è sano, tutto il tuo corpo sarà nella luce; ma se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà nella tenebra.*[15] Tale virtù permette all'uomo di discernere pensieri e atti, e di riconoscere con chiarezza ciò che deve fare. Ma se l'occhio interiore è malato, se manchiamo cioè di un giudizio sicuro, di scienza, e ci lasciamo trascinare dall'errore e dalla presunzione, tutto il nostro corpo sarà nella tenebra; ciò significa che al nostro intelletto verrà meno tutta la sua capacità penetrativa e l'incertezza caratterizzerà ogni nostra attività: i vizi – si sa – accecano e le passioni ottenebrano. *Se la luce che è in te è tenebra* – dice il Signore – *quanto grande sarà la tenebra!*[16] Nessuno dubita che se il nostro giudizio è falso, immerso nella notte dell'ignoranza, anche i nostri pensieri e le nostre opere, anziché discendere dalle decisioni del discernimento, saranno avvolti dalle tenebre del peccato». (...)

4. (...) E così il beato Antonio e i monaci lì presenti convennero unanimemente che è la virtù del discernimento a condurre il monaco

15. *Mt* 6,22-23.
16. *Mt* 6,23.

con passo sicuro e intrepido fino a Dio, e a conservare sempre intatte le virtù di cui si era parlato. (...) Poiché la virtù del discernimento è madre, guardiana e moderatrice di tutte le altre.

Strumenti di perfezione e purità di cuore (*Conl.*, 1,7)

Tutte le nostre azioni e i nostri desideri devono tendere all'acquisto della purità di cuore. È per essa che dobbiamo abbracciare la solitudine, tollerare i digiuni e le veglie, il lavoro e la povertà effettiva, darci alla lettura delle sacre Scritture e alla pratica delle altre virtù, mediante le quali potremo rendere e conservare il nostro cuore immune da tutte le passioni malvagie, e con il loro sostegno salire, come per gradi, fino alla perfezione della carità.

Se per caso, impegnati in qualche onesta e impellente occupazione, non abbiamo potuto adempiere rigorosamente i nostri consueti doveri, non dobbiamo – per averli disattesi – farci prendere dalla tristezza, dalla collera o dall'indignazione, poiché proprio per vincere tali vizi avremmo fatto ciò che siamo stati costretti a trascurare. Con un digiuno si guadagna meno di quanto si perde con uno scatto di collera; parimenti, il profitto che si ottiene dalla lettura è inferiore al danno causato dal disprezzo per un fratello. Conviene, di conseguenza, subordinare quelli che sono mezzi di ascesi – digiuni, veglie, anacoresi, meditazione delle Scritture – a ciò che costituisce il nostro scopo principale, ossia alla purità di cuore, che è la carità: (...) essi non sono la perfezione, ma gli strumenti della perfezione. (...)

Modi e specie di preghiera. L'«*oratio ignita*» e la «*formula pietatis*» (*Conl.*, 9,3.35.9.15; 10,10)

9. 3. Perché la preghiera sia fervida e pura – e tale deve essere – vanno scrupolosamente osservate le seguenti norme.

È necessario innanzi tutto rimuovere completamente ogni sollecitudine per le cose carnali. Bisogna poi scacciare assolutamente non solo la cura, ma persino il ricordo di qualsiasi affare o interesse, e parimenti smetterla con le maldicenze, le chiacchiere, gli sproloqui e le scurrilità, in primo luogo sopprimendo del tutto i turbamenti della collera e della tristezza e annientando radicalmente i perniciosi focolai della concupiscenza carnale e dell'amore per il denaro.

Dopo aver completamente tagliato e distrutto questi vizi e i loro simili – che non possono sfuggire neanche allo sguardo umano –,

dopo aver proceduto alla purificazione di cui si è detto – che conduce infine alla purità e alla semplicità dell'innocenza –, andranno prima gettate le solide fondamenta di una profonda umiltà, atte a sostenere la torre che dovrà innalzarsi fino ai cieli; verrà poi posto su di esse l'edificio spirituale delle virtù; sarà infine interdetta all'anima ogni sorta di divagazioni e distrazioni fuorvianti, perché cominci a poco a poco ad elevarsi, fino a contemplare Dio e ad intuire le realtà spirituali.

Invero, tutto ciò che la nostra mente ha concepito prima dell'ora della preghiera ci viene fatalmente ripresentato dalla memoria mentre preghiamo. Sicché, quali ci si vuol trovare nella preghiera, tali ci si deve disporre prima di darci ad essa: uno spirito che supplica deriva il suo atteggiamento dallo stato in cui si è precedentemente trovato. Quando ci inginocchiamo per pregare, ecco che ci immaginiamo gli atti e le parole e i sentimenti di poco prima, come se li vedessimo con gli occhi. (...)

Pertanto, tutto ciò che non vogliamo ci importuni durante la preghiera deve essere prestamente cacciato fuori dai recessi del nostro cuore prima che ci mettiamo a pregare. Solo allora potremo soddisfare il precetto dell'Apostolo: *Pregate incessantemente*;[17] e l'altro suo precetto: *In ogni luogo, alzate al cielo mani pure, senza collera e senza contese!*[18] Ma ne saremo sempre incapaci, se la nostra mente non si purifica da ogni contagio dei vizi, e non si dà esclusivamente alle virtù come fossero beni suoi propri, per nutrirsi infine della contemplazione di Dio onnipotente.

35. Del tutto particolare deve essere la diligenza nell'osservare il precetto evangelico che ci comanda di entrare nella nostra camera e di chiuderne la porta, perché possiamo pregare nostro Padre.[19] Ecco come compierlo.

Noi preghiamo nella nostra camera quando sottraiamo in modo assoluto il nostro cuore al tumulto dei pensieri e delle preoccupazioni, e in una sorta di intimo, familiare colloquio, ci apriamo al Signore con le nostre preghiere.

Preghiamo con la porta chiusa quando, senza muovere le labbra, supplichiamo in perfetto silenzio Colui che al di sopra delle parole scruta i cuori.[20]

Preghiamo in segreto quando esclusivamente col cuore, nel raccoglimento spirituale, a Lui solo presentiamo le nostre domande, in modo

17. *1 Tess* 5,17.
18. *1 Tim* 2,8.
19. Cf *Mt* 6,6.
20. Cf *Atti* 1,24; 15,8; MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera, o. c.*, 46, nota 174.

che neppure le stesse potenze nemiche possano riconoscerne la natura.[21] Ecco perché conviene mantenere il massimo silenzio nella preghiera: non solo per non distrarre con bisbigli e grida i fratelli presenti, ostacolandoli mentre sono intenti a pregare, ma anche per nascondere ai nostri nemici, che ci insidiano soprattutto quando preghiamo, l'intenzione delle nostre domande. (...)

9. (...) L'Apostolo distingue quattro specie di preghiera, esprimendosi con le seguenti parole: *Raccomando dunque, innanzi tutto, che si facciano obsecrazioni, orazioni, postulazioni e rendimenti di grazie.*[22] (...)

15. Invero, queste quattro specie sogliono essere feconde sorgenti di suppliche: preghiere ferventissime e tutte di fuoco spessissimo zampillano – lo sappiamo per esperienza – sia dall'obsecrazione, che è figlia della compunzione per i peccati; sia dall'orazione, il cui stato, in una coscienza pura, nasce dalla fede nelle sue offerte e dal compimento dei suoi voti; sia dalla postulazione, che procede dall'ardore della carità; sia dal rendimento di grazie, che deriva dal riconoscimento dei benefici di Dio, della sua grandezza e della sua pietà. (...)

Tuttavia, la prima sembra adatta più particolarmente agli incipienti, che sono ancora tormentati dagli aculei e dal ricordo dei vizi, e ne sentono il rimorso; la seconda ai progredienti, che già cercano la virtù, avendo raggiunto una certa elevatezza spirituale; la terza a quelli che attuano perfettamente i loro voti, e di fronte alla fragilità del prossimo sono sollecitati dall'ardore di carità a intercedere per lui;[23] la quarta a coloro che ormai hanno tolto dal loro cuore la spina dolorosa del rimorso e, acquistata la tranquillità, sono dediti a considerare con mente purissima quanta munificenza e misericordia il Signore ha usata verso di loro nel passato, e quanta ne prodiga nel presente e ne prepara per l'avvenire: e frattanto il loro cuore tutto s'infiamma, rapito in quella preghiera di fuoco che il linguaggio umano non è in grado di far comprendere, né di esprimere. (...)

10. 10 (...) Riguardo alla contemplazione spirituale, eccovi una formula-modello di preghiera da seguire. (...) Ogni monaco, che tende al ricordo continuo di Dio, deve abituarsi a meditarla incessantemente, una volta cacciato ogni altro pensiero, poiché non potrà farla sua se non si è completamente liberato dalle cure e dalle sollecitudini per le cose materiali. E come ci è stata insegnata da quei rari Padri della

21. Dell'interiorità dell'uomo i demoni conoscono soltanto quel che affiora dal suo comportamento e dalle sue parole: cf MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera. o. c.*, capitolo 129, nota 9.

22. *1 Tim* 2,1.

23. Cf MESSANA V., *«Postulatio» nel contesto eucologico delle «Conlationes» di Giovanni Cassiano, o. c.*, 100; ID., *Evagrio Pontico. La preghiera* , *o. c.*, 39s e note 141-144.

prima età tuttora viventi, così la confidiamo a quei pochissimi che fra di voi hanno veramente sete di conoscerla. Per avere sempre il ricordo di Dio[24] dovrete far vostra, senza mai separarvene, questa formula di pietà: *O Dio, vieni a salvarmi! Signore, vieni presto in mio aiuto!*[25]

Non senza validi motivi è stato scelto questo versetto dall'intero corpo delle Scritture. In quanto espressione di tutti i sentimenti di cui è capace la natura umana, esso ben si adatta ad ogni stato particolare e conviene in qualsiasi sorta di tentazione: racchiude l'invocazione a Dio contro tutti i pericoli ed è caratterizzato dall'umiltà di una pia confessione; è segno della vigilanza di uno spirito sollecito e penetrato da continuo timore, e testimonia la presa di coscienza della sua fragilità; dice la sua fiducia di essere esaudito, e manifesta la sua confidenza nell'aiuto divino sempre e ovunque presente. Chi, appunto, invoca continuamente il suo Protettore, è certo di averlo sempre accanto a sé.

Tale versetto è, ancora, la voce di chi arde d'amore e di carità, di chi trema di fronte alle insidie che gli vengono tese dai nemici e, vedendosi da essi assediato notte e giorno, confessa che gli è impossibile liberarsene senza l'aiuto del suo Difensore. (...) Che si sia presi dall'accidia e dall'angoscia, o che si sia afflitti dalla tristezza ovvero da qualunque altro pensiero malvagio, questo versetto non permette che disperiamo del soccorso salvifico, poiché ci mostra che Chi invochiamo vede continuamente i nostri combattimenti e mai si allontana da quanti lo supplicano. Se invece ci si trova sulla via del progresso spirituale, che ci inonda il cuore di gioia, esso ammonisce di non inorgoglirci e di non gonfiarci per tale condizione di felicità. Attesta infatti che è impossibile mantenerla senza la protezione di Dio, in quanto lo imploriamo di venirci in aiuto sempre, anzi, addirittura subito. (...)

Dalla scienza «*praktiké*» alla scienza «*theoretiké*». Varietà di professioni nel corpo della Chiesa (*Conl.*, 14,1-2.4-5)

1. (...) La disciplina e la professione della nostra vita religiosa sono oggetto di una duplice scienza: con la prima, *praktiké*, cioè attiva, ci emendiamo nei costumi e ci purifichiamo dai vizi; con la seconda, *theoretiké*, contempliamo le cose divine e ne conosciamo i più sacri e profondi significati.

24. Cf MESSANA V., *Diadoco di Fotica*, del presente volume, p. 430, nota 34.

25. *Sal* 70 (69),2.

2. Chi vuol pervenire alla *theoretiké* è necessario che con tutto il suo zelo e ogni sua energia tenda prima all'acquisto della scienza pratica, o attiva: la *praktiké*, infatti, può ottenersi senza la *theoretica*, ma questa non può in alcun modo conseguirsi senza quella. Si tratta come di due gradi ordinatamente disposti, così che l'umana pochezza possa ascendere alla vetta sublime. (...)

4. (...) C'è una grande varietà di professioni e maniere di vivere in cui si può attuare la *praktiké*. Per acquistare la purità di cuore, alcuni si prefiggono senza esitazione il segreto del deserto. (...) Altri si danno, con tutta la cura e la sollecitudine di cui sono capaci, a istruire i fratelli e a guidare con vigile attenzione i cenobi. (...) Altri ancora scelgono di dedicarsi negli ospizi alle opere di carità verso gli stranieri. (...)

5. Perciò è utile e conveniente che ognuno, secondo lo stato di vita scelto e la grazia ricevuta, si affretti con sommo ardore e massima solerzia a portare a compimento l'opera intrapresa. Lodi pure, e ammiri le virtù degli altri, ma non abbandoni mai la professione una volta abbracciata, sapendo che – come dice l'Apostolo – uno è il corpo della Chiesa, ma molte le sue membra,[26] e che essa ha *doni diversi, secondo la grazia che ci è stata data: chi ha il dono della profezia, se ne serva secondo la misura della sua fede; chi ha quello del servizio, si dedichi a servire; chi ha quello di insegnare, attenda all'insegnamento; chi ha quello di esortare, esorti; chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, usi zelo; chi compie opere di misericordia, le pratichi con gioia.*[27] (...) Pertanto, non tutti sono apostoli, non tutti profeti, non tutti dottori, non tutti hanno il dono della guarigione, non tutti quello delle lingue, non tutti quello di interpretarle.[28]

I quattro sensi della Scrittura (*Conl.*, 14,8)

(...) La *theoretiké* si articola in due parti: l'interpretazione storica (*historica interpretatio*) e l'intelligenza spirituale (*intellegentia spiritalis*). Perciò Salomone, enumerati i molteplici aspetti della grazia della Chiesa, afferma: *Tutti nella sua casa hanno doppio vestito.*[29] La scienza spirituale, a sua volta, comprende tre generi: la tropologia (*tropologia*), l'allegoria (*allegoria*) e l'anagogia (*anagoge*). Di essi così è detto nel libro dei *Proverbi*: *Scrivi queste cose tre volte sulla larghezza del tuo cuore.*[30]

26. Cf *Rom* 12,4ss.
27. *Rom* 12,6-8.
28. Cf *1 Cor* 12,28.
29. *Prov* 31,21 (LXX).
30. *Prov* 22,20 (LXX).

La *historia* riguarda la conoscenza degli avvenimenti passati quali si colgono mediante i sensi. L'Apostolo ne dà un esempio quando dice: *Sta scritto che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava, e uno dalla donna libera. Ma quello avuto dalla schiava è nato secondo la carne; quello dalla libera in virtù della promessa divina.*[31]

Le parole successive pertengono all'allegoria, poiché dicono che quanto realmente accadde prefigurava un altro mistero: *Quelle donne rappresentano le due Alleanze; l'una proviene dal monte Sinai e genera nella schiavitù: ed è Agar, poiché il monte Sinai si trova in Arabia, e corrisponde alla Gerusalemme attuale, che è appunto schiava insieme ai suoi figli.*[32]

L'*anagoge* dai misteri spirituali s'innalza a più sublimi e augusti segreti celesti. La si trova nelle parole che l'Apostolo aggiunge subito dopo: *La Gerusalemme di lassù, all'opposto, è libera, ed è essa la nostra madre, poiché sta scritto: «Rallégrati, o sterile, tu che non partorisci! Erompi in grida di gioia tu che non conosci i dolori del parto, poiché i figli dell'abbandonata sono più numerosi di quelli della donna che ha marito!».*[33]

La *tropologia* è una spiegazione morale che attiene all'emendazione della vita e alla formazione ascetica: possiamo intendere queste due Alleanze, rispettivamente, come la *praktiké* e la *theoretiké*; o, se si vuole, possiamo anche interpretare Gerusalemme e Sion come l'anima dell'uomo, secondo l'espressione della Scrittura: *Loda il Signore, o Gerusalemme! Loda il tuo Dio, o Sion!*[34]

Pertanto le suddette quattro figure potranno, se si vuole, trovarsi riunite; così la medesima Gerusalemme potrà avere una quadruplice interpretazione: secondo la *historia*, sarà la città dei Giudei; secondo l'*allegoria*, la Chiesa di Cristo; secondo l'*anagoge*, la città celeste di Dio, che è madre di noi tutti;[35] secondo la *tropologia*, l'anima dell'uomo, che spesso sotto quel nome è biasimata o lodata dal Signore.

Di tali quattro generi d'interpretazione il beato Apostolo parla in questi termini: *Fratelli, se io venissi da voi e vi parlassi in lingue, in che cosa potrei esservi utile, se non vi parlassi o per via di rivelazione* (*revela-*

31. *Gal* 4,22-23.
32. *Gal* 4,24-25.
33. *Gal* 4,26-27.
34. *Sal* 147,12. Per alcune puntualizzazioni sull'evoluzione semantica dei termini *tropos* e *tropología* dall'età classica a quella cristiana, cf MESSANA V., *L'esegesi tropologica presso i Padri e le bibliche figure di Abele e di Caino in Ambrogio ed Agostino*, in ID., *Saggi di esegesi spirituale nei Padri* (= QPresCult 8), Caltanissetta 1980, 7-29 (articolo apparso poi succintamente in LIVINGSTONE E.A. [ed.], *Studia Patristica* XV, Berlin 1984, 185-195). Quanto all'interpretazione cassianea di altri passi scritturistici, cf ID., *Povertà e lavoro...*, *o. c.*, 21-23 e relative note.
35. *Gal* 4,26.

tio), *o di scienza* (*scientia*), *o di profezia* (*prophetia*), *o di dottrina* (*doctrina*)?[36]

La *revelatio* pertiene all'*allegoria*, che rende manifesto quanto nascosto sotto la narrazione storica spiegandolo secondo il senso spirituale: così, ad esempio, se tentiamo di capire come *i nostri padri furono tutti sotto la nube, e tutti furono battezzati in Mosè nella nube e nel mare*, e come *tutti mangiarono il medesimo cibo spirituale, e bevvero la medesima bevanda spirituale alla roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo.*[37] La spiegazione, secondo la quale sono qui prefigurati il corpo e il sangue di Cristo cui ci accostiamo ogni giorno, concerne appunto l'allegoria.

La *scientia*, parimenti menzionata dall'Apostolo, è la *tropologia*, con cui possiamo prudentemente discernere l'utilità o la bontà di tutto ciò che pertiene al giudizio pratico: come quando egli ci ordina di giudicare da noi stessi se *è decoroso che una donna preghi Dio a capo scoperto.*[38] Tale interpretazione contiene, come detto, un significato morale.

La *prophetia*, che l'Apostolo cita in terzo luogo, vuol significare l'*anagoge*, per cui il discorso si eleva alle cose invisibili e future, come nel passo: *Non vogliamo, fratelli, che siate nell'ignoranza circa coloro che si sono addormentati, perché non vi abbandoniate alla tristezza come gli altri che non posseggono alcuna speranza. Se infatti crediamo che Gesù è morto ed è risuscitato, dobbiamo parimenti credere che Dio condurrà con Gesù quelli che si sono addormentati in lui. Questo vi diciamo sulla parola del Signore: noi che viviamo, alla venuta del Signore non precederemo quelli che si sono addormentati in Cristo, poiché il Signore stesso, al segnale dato, al grido dell'arcangelo e allo squillo della tromba divina, scenderà dal cielo, e i morti in Cristo risusciteranno per primi.*[39] Un'esortazione di tale specie è chiaro che tradisce la figura dell'anagogia.

La *doctrina* indica semplicemente secondo il suo svolgimento la *historica expositio*, che non racchiude alcun senso nascosto, ma solo quello che risuona nelle parole, come nel seguente passo: *Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quanto anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, che fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa.*[40] O in questo: *Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, perché riscattasse coloro che erano sotto la legge.*[41] O in quest'altro: *Ascolta, Israele: il Signore Dio tuo è il solo Signore.*[42]

36. *1 Cor* 14,6.
37. *1 Cor* 10,1-4.
38. *1 Cor* 11,13.
39. *1 Tess* 4,13-16.
40. *1 Cor* 15,3-5.
41. *Gal* 4,4-5.
42. *Deut* 6,4.

Le insondabili vie dell'economia divina (*Conl.*, 13,17)

Alla luce dei suddetti esempi tratti dai Vangeli, possiamo senza la minima ombra di dubbio riconoscere che in vari e innumerevoli modi e per imperscrutabili vie Dio procura la salvezza del genere umano. Egli eccita ad un ardore più fervido quanti sono pieni di buona volontà e bruciano dalla sete di giungere al traguardo, e costringe pur quelli che non vogliono e si mostrano riluttanti; ci aiuta a compiere ciò che di buono vede desiderato da noi, e ci ispira anche i primi moti dei santi desideri; ci dà l'inizio delle buone opere, e ci dona pure la perseveranza.

Ne consegue che quando preghiamo, imploriamo il Signore non solo come Protettore e Salvatore, ma anche come Aiuto e Sostegno. In quanto ci chiama per primo e ci attira alla salvezza a nostra insaputa ed anche nostro malgrado, egli è Protettore e Salvatore; in quanto corrobora i nostri sforzi, ci sostiene e ci difende quando in lui ci rifugiamo – e a tutto ciò è avvezzo –, egli è detto Sostegno e Rifugio.

Considerando tale multiforme liberalità dell'economia divina, il beato Apostolo si accorge di esser come precipitato nell'immenso e sconfinato mare della pietà divina, sì da esclamare: *O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inesplorabili le sue vie! Chi ha mai conosciuto il pensiero del Signore?*[43]

Eppure, quest'ammirazione della scienza divina – per cui egli, il maestro delle genti per antonomasia, fu preso da sgomento – tentano di annientare coloro che ritengono di poter misurare con la ragione umana la profondità di quell'inestimabile abisso! Chi, appunto, si stima in grado di comprendere o spiegare pienamente come Dio, nella sua economia, opera la salvezza degli uomini, destituisce di verità la sentenza dell'Apostolo, e con sacrilega audacia dice scrutabili i giudizi di Dio ed esplorabili le sue vie. È a gente siffatta che il Signore stesso dichiara: *I miei pensieri non sono i vostri pensieri, e le vostre vie non sono le mie vie; poiché quanto i cieli sovrastano la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, e i miei pensieri i vostri pensieri.*[44]

Il Signore, volendo un giorno esprimere con umano affettuoso trasporto l'amorosa provvidenza che si degna di esercitare su di noi senza mai stancarsi nella sua pietà, non trovò nel creato un sentimento cui potesse meglio comparare il suo se non la dolce tenerezza del pietoso cuore materno. Fa dunque ricorso a tale immagine – ché un'altra più

[43] *Rom* 11,33-34.
[44] *Is* 55,8-9.

delicata non può certo trovarsene nella natura umana –, quando dice: *Può forse una madre dimenticarsi del suo bambino, al punto di non aver compassione per il figlio che ha portato in grembo?*[45] Poi, non contento di questa comparazione, il Signore la supera immediatamente e soggiunge: *E quand'anche essa se ne dimenticasse, io non mi dimenticherò di te.*[46]

Bibliografia

CPL 512-514; DPAC I, 614-616, s. v. (BORDONALI F.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 486-496 (HAMMAN A.).

Edizioni

L'edizione critica del *corpus* cassianeo a cura di PETSCHENIG M. – di cui ai voll. 13 (*Conlationes*) e 17 (*Institutiones* e *De incarnatione Domini*) del CSEL apparsi a Vienna rispettivamente nel 1886 e nel 1888 – è superiore per validità filologica all'edizione complessiva di GAZET A., in PL 49-50, che tuttavia è ancora apprezzabile per l'ampio commento.
Quanto alle *Institutiones*, è ora da preferire a quella del Petschenig l'edizione critica di GUY J.-Cl., *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (= SC 109), Paris 1965, il quale si è avvalso di manoscritti – fra cui il già menzionato *Sessorianus* 66 – non presi in considerazione dal precedente editore. L'edizione delle *Conlationes* curata da PICHERY E., *Jean Cassien. Conferences* (= SC 42. 54. 64), Paris 1955-1959, e ristampata tra gli anni 1966 e 1971, non ripropone che il testo latino stabilito dal Petschenig, con qualche rara eccezione.

Traduzioni recenti (o recentemente ristampate)

In italiano: ERNETTI P. M., *Giovanni Cassiano. Istituzioni dei cenobiti*, Praglia 1956; DATTRINO L., *Giovanni Cassiano. Le istituzioni cenobitiche* (= Scritti monastici 13), Abbazia di Praglia 1989; LARI O., *Giovanni Cassiano. Conferenze spirituali*, 3 voll., Roma 1965; DATTRINO L., *Giovanni Cassiano. L'incarnazione del Signore* (= CTP 94), Roma 1991. In francese: GUY J-Cl., *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (= SC 109), *o. c.*; PICHERY E., *Jean Cassien. Conferences* (= SC 42. 54. 64), *o. c.* In inglese è stata ristampata nel 1973 la traduzione degli scritti cassianei a cura di GIBSON E. C. S. (= LNPF 11, 2nd ser.), Oxford / New York 1894; LUIBHÉID C., *John Cassian. Conferences* (= The Classics of Western Spirituality), New York / Mahwah / Toronto 1985, in cui si trovano *Conl.* 1-3. 9-11. 14-15. 18. In spagnolo: SANSEGUNDO L. M. e P. M., *Juan Casiano. Instituciónes*, Madrid 1957; SANSEGUNDO L. M. e P. M., *Juan Casiano. Conlaciónes*, 2 voll., Madrid 1961. In olandese: VAN DE KAR A., *Johannes Cassianus. Gesprekken* I-X, Bilthoven 1968.

Studi (in ordine cronologico)[47]

ABEL O., *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus*, München 1904; LAUGIER J., *S. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*, Lyon 1908; MARSILI S., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma 1936; KEM-

45. *Is* 49,15.
46. *Is* 49,15.
47. Data la vasta bibliografia su Cassiano, segnaliamo dapprima solo alcuni dei libri

MER A., *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seine Stellung zum Messalianismus*, Louvain 1938; GUY J.-Cl., *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961; WEBER H. O., *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Monchstradition. Eine Quellenuntersuchung*, Münster im W. 1961; CODINA V., *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano* (= OrChrA 175), Roma 1966; JALICS F., *La tradición en Juan Casiano*, Buenos Aires 1966; CHADWICK O., *John Cassian. A study in primitive monasticism*, Cambridge 1968² (rist. 1979); CHRISTOPHE P., *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux 1969; FONTAINE J., *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien*, in AA.VV., *La Gallia Romana*. Atti del Colloquio Linceo (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 10-11 maggio 1971), Roma 1973, 87-115; GINDELE C., *Alleluiaticum und Responsorium. Ihre Reihenfolge in den altmonastischen Offizien*, in "Regulae Benedicti Studia" 3-4 (1974-1975) 35-44; DESEILLE P., *Eastern Christian Sources of the Rule of St. Benedict*, in "Monastische Studien" 11 (1975) 73-122; NEUHAUSEN K. A., *Zu Cassians Traktat «De amicitia» (Coll. 16)*, in *Studien zur Literatur der Spätantike*. Festschrift W. Schmid, Bonn 1975, 181-218; PASTORINO A., *Il concetto di tradizione in Giovanni Cassiano e Vincenzo di Lerino*, in "Sileno" 1 (1975) 37-46; ROUSSEAU Ph., *Cassian, contemplation and the coenobitic life*, in "Journal of Ecclesiastical History" 26 (1975) 113-126; MASAI F., *Recherches sur le texte originel du «De humilitate» de Cassien (Inst. IV, 39) et des Règles du Maître (RM X) et de Benoît (RB VII)*, in AA.VV., *Latin script and letters A.D. 400-900*. Festschrift L. Bieler, Leiden 1975, 236-263; LEONARDI C., *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in "Studi Medievali" 18 (1977) 491-608; NAVARRA L., *Osservazioni su due manoscritti fiorentini (Laurentianus 16,32 e Leopoldinus Fesulanus 48) del «De incarnatione Domini» di Cassiano*, in "Studi Storico-Religiosi" 1 (1977) 339-346; TIBILETTI C., *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, in "Augustinianum" 17 (1977) 355-380; BORIAS A., *Le moine et sa famille*, in "Collectanea Cisterciensia" 40 (1978) 81-110. 195-217; DE VOGÜÉ A., *Les mentions des oeuvres de Cassien et ses contemporaines*, in "Studia Monastica" 20 (1978) 275-285; LEONARDI C., *L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano*, in "Renovatio" 13 (1978) 198-219; LUONGO G., *Desertor Christi miles*, in "Koinonia" 2 (1978) 71-91; ROUSSEAU Ph., *Ascetics, authority and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978; DOIGNON J., *Hilarius ecclesiarum magister (Cassien, Contra Nestorium 7.24)*, in "Bulletin de la Societé des Antiquaires de l'Ouest" 15 (1979) 251-262; PASTORINO A., *I temi spirituali della vita monastica in Giovanni Cassiano*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 1 (1980) 123-172; DE VOGÜÉ A., *De Cassien au Maître et à Eugippe. Le titre du chapître de l'humilité*, in "Studia Monastica" 23 (1981) 247-261; ID., *Une interpolation inspirée de Cassien dans un texte monastique de Césaire d'Arles*, in "Studia Monastica" 25 (1983) 217-221; SIRCH B., *«Deus in adiutorium meum intende». Psalmenmeditation und Psalmodie in Zusammenhang mit dem monastischen Ideal des immerwährenden Gebetes (1 Thess 5,17)*, in AA.VV., *Liturgie und Dichtung*. Festschrift W. Dürig, I, St. Ottilien 1983, 315-343; LAGARRIGUE G., *La spiritualité de Jean Cassien. (360-453)*,[48] *élève en Orient et maître en Occident*, in "Revue des Études Latines" 62 (1984) 17-18; LEDOYEN H., *La regula Cassiani du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A. I. 13*, in "Revue Bénédictine" 94 (1984) 154-194; SPINELLI M., *Teologia e «teoria» nella Conlatio «De protectione Dei» di Giovanni Cassiano*, in "Benedictina" 31 (1984) 23-35; DAHAN G., *Origène et Jean Cassien dans un livre de philosophia Salomonis*, in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age" 55 (1985) 135-162; DE VOGÜÉ A., *La Regula Cassiani. Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien*, in "Revue Bénédictine" 95 (1985) 185-231;

[illegible] notevoli apparsi in questo secolo fino [illegible] inizi degli anni '70 – si spinge infatti [illegible] 72 il panorama di studi cassianei pro[illegible]tato da HAMMAN A., in INST. [illegible] AUG. (QUASTEN, III), 496, cui [illegible]iamo –, per dare poi maggior spazio alle indicazioni dei lavori più significativi pubblicati in questi ultimi venti anni.

48. Non sembra dubbio che l'indicazione 453 – anziché 435 – sia frutto di una svista in sede tipografica.

ID., *Un morceau célèbre de Cassien parmi des extraits d'Évagre*, in "Studia Monastica" 27 (1985) 7-12; ID., *Les sources des quatre premiers livres des Institutions de Jean Cassien. Introduction aux recherches sur les anciennes règles monastiques latines*, in "Studia Monastica" 27 (1985) 241-311; DEVOS P., *Saint Jean Cassien et saint Moïse l'Ethiopen*, in "Analecta Bollandiana" 103 (1985) 61-74; ISETTA S., *Lo spirito della tristezza e dell'accidia in Giovanni Cassiano: una sintesi filosofica, teologica e scientifica*, in "Civiltà Classica e Cristiana" 6 (1985) 331-347; MESSANA V., *Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano* (= QPresCult 19), Caltanissetta 1985; PALMA M., *Membra disiecta Sessoriana II*, in "Scrittura & Civiltà" 10 (1986) 115-119; MESSANA V., *«Postulatio» nel contesto eucologico delle «Conlationes» di Giovanni Cassiano*, in "Quaderni di Cultura e di Tradizione Classica" 2-3 (1984-85) [1987] 89-110; STERNBERG Th., *Der vermeintliche Ursprung der Westlichen Diakonien in Agypten und die Conlationes des Johannes Cassian*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum" 31 (1988) 173-209; ZANANIRI M., *La controverse sur la prédestination au v^e siècle. Augustin, Cassien et la tradition*, in RANSON P. (dir.), *Saint Augustin* (Les dossiers Histoire), Lausanne / Paris 1988, 248-261; GIORDANO L., *«Morbus acediae». Da Giovanni Cassiano e Gregorio Magno alla elaborazione medievale*, in "VetChr" 26 (1989) 221-245; CANELLAS LÓPEZ A., *Algunos membra disiecta en visigótica sentada pirenaica, con fragmentos de las «Collationes Cassiani», del siglo X*, in AA.VV., *Actas VIII Coloquio del Comité internacional de paleografía latina* (Madrid-Toledo 29 set.-1 oct. 1987), Madrid 1990, 39-50; CRISTIANI L., *Jean Cassien*, Abbaye de Saint-Wandrille 1991²; ZELZER K., *«Cassianus natione Scytha», ein Südgallier*, in "Wiener Studien" 104 (1991) 161-168; VANNIER M.-A., *Jean Cassien a-t-il fait œuvre de théologien dans le «De incarnatione Domini»?*, in "Revue de Sciences Religieuses" 66 (1992) 119-131; RIGGI C., *La giuntura «Imperium immo Consilium» nell'esegesi di Cassiano alla pericope matteana sul giovane ricco* (*Conl.* 24,24), in FELICI S. (a cura di), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII)*, Roma 1994, 121-146.

SAN VINCENZO DI LÉRINS

1. La vita

La testimonianza più completa, pur nella sua brevità, sulla vita di Vincenzo è quella di Gennadio;[1] ad essa occorre aggiungere informazioni ricavate dall'opera stessa di Vincenzo e da Eucherio di Lione. Vincenzo era di origine gallica, senza che della sua nascita si possa precisare la data. Egli stesso dichiara di essere stato per parecchio tempo preda di una tumultuosa vita nel secolo, prima di approdare al *porto della religione*;[2] si ritirò allora nel monastero di Lérins (Lerinum), dove in seguito, in circostanze a noi peraltro sconosciute, ricevette anche l'ordinazione presbiterale. Gennadio mette in rilievo la sua conoscenza, verosimilmente acquisita a Lérins, della Bibbia e delle dottrine della Chiesa;[3] mentre dal suo stile risulta che abbia avuto una solida formazione anche nella letteratura profana. Eucherio di Lione, che lo descrive come un santo uomo, eminente per eloquenza e sapienza e lo celebra come «una perla splendente di una luce interiore»,[4] gli affidò probabilmente la formazione del figlio Salonio. Secondo Gennadio,[5] Vincenzo morì sotto il regno di Teodosio II (408-450); nel 445 Eucherio parla di lui come di un uomo ancora in vita; la sua morte deve dunque essere avvenuta tra il 445 e il 450.

1. *De viris illustribus*, 65, ed. RICHARDSON E.C. (= TU 14/1), Leipzig 1896, 83: *Vincentius, natione Gallus, apud monasterium Lerinensis insulae presbyter, uir in scripturis sanctis doctus et notitia ecclesiasticorum dogmatum sufficienter instructus.*
2. *Comm.*, I,5,26-28: *quippe qui, cum aliquandiu uariis ac tristibus saecularis militiae turbinibus uolueremur, tandem nos in portum religionis... condidimus.* Da tenere presente il motivo dell'eremo che accoglie i naufraghi e coloro che sono in pericolo nel mare tempestoso del mondo (cf PRICOCO S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, 1978).
3. Cf nota 1.
4. EUCHERIO, *De laude eremi*, 42, ed. PRICOCO S., Università di Catania 1965, 76: *Haec [insula Lirinensis] habuit germanum eius [Lupi] Vincentium interno gemmam splendore perspicuam.* Si può osservare la caratterizzazione di Vincenzo per mezzo di una notazione luministica, secondo un uso frequente in Eucherio (cf PRICOCO S., *L'isola dei santi*, *o. c.*, 185s., nota 213).
5. *Vir. ill.*, 65.

2. L'ambiente di Lérins

Il monastero di Lérins, che divenne un importante centro di elaborazione teologica, fu fondato nel 410 da sant'Onorato di Arles. La fondazione del monastero, situato in un'isola della Gallia meridionale presso Cannes, è da mettere in rapporto con l'abbandono della Gallia nord-orientale in seguito alle invasioni germaniche, e con la conseguente fuga dei ceti superiori galloromani verso il sud.[6] Oltre al fondatore Onorato, sono legati a Lérins il suo parente Ilario e Lupo di Troyes, che secondo Eucherio era fratello di Vincenzo;[7] poi Salviano di Marsiglia e Fausto di Riez.[8] Appartenenti alle classi elevate, i monaci lerinesi avevano avuto, prima di entrare in monastero, la possibilità di fare studi di retorica, e dovevano avere appreso quella cultura classica che in loro, lungi dall'essere combattuta, è fondamento della cultura religiosa.[9] Forse anche alla luce di questa formazione la loro spiritualità risulta «inclinata ai contemperamenti equilibrati, costantemente vocata a espungere dalla tradizione monastica quel che di eccessivo, di scopertamente rozzo, di ostentato essa accoglieva e ad elaborare modelli culturali notevolmente raffinati e "aristocratici"».[10] Restano così esclusi dalla spiritualità del monachesimo di Lérins «gli aspetti più pittoreschi e drammatici dell'agonismo del monaco», legati alla presenza diabolica, e la ricerca del miracoloso. Questa spiritualità si caratterizza per un ottimismo di fondo che trova espressione in una visione non nostalgica del passato, nel rifiuto di un'interpretazione inquietamente dinamica della vita monastica come «processo di duro e progressivo perfezionamento», nella valorizzazione del momento contemplativo.

3. Le opere

3.1. Il *Commonitorium*

Il titolo richiama opere, di poco anteriori, di Paolo Orosio e Mario Mercatore, entrambi legati ad Agostino e impegnati contro gli ere-

6. Cf PRINZ F., *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, München 1980, 28.
7. Cf nota 4.
8. Fausto fu monaco a Lérins dal 424 al 433 prima di divenire abate del monastero dal 433 al 457. Fu poi vescovo di Riez fino alla morte, avvenuta verso la fine del v secolo. Per una bibliografia su questo autore, a cura di M. Maritano, cf all'inizio del presente volume pp. IX-XI.
9. Cf TIBILETTI C., *Tertulliano, Lerino e la teologia provenzale*, in "Augustinianum" 30 (1990) 45-61, in particolare pp. 54ss.
10. Per questa citazione e le successive cf PRICOCO S., *L'isola dei santi*, o. c., 180 e 184.

tici.[11] Vincenzo usa la parola nel senso di «memoriale», vale a dire di un aiuto per la memoria costituito da una serie di direttive da rileggere frequentemente.[12] Lo scritto ci è stato però tramandato anche con un titolo differente e più ampio, presente nei quattro manoscritti che possediamo: *Incipit tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et uniuersitate aduersus profanas omnium haereticorum nouitates*. Dal canto suo Gennadio, testimone assai antico, riporta il titolo nella variante: *Peregrini aduersum haereticos*. Il titolo originale potrebbe dunque essere stato: *Peregrini commonitorium aduersus haereticos*,[13] e senz'altro qualcosa di non molto differente.

Dai titoli risulta la presenza dello pseudonimo, di non facile spiegazione, *Peregrinus*, sotto il quale, secondo Gennadio, Vincenzo si nasconde.[14] Al riguardo, va ricordato che a pseudonimi fecero ricorso anche altre personalità dell'ambiente lerinese come Salviano e Fausto: il primo si chiamò *Timotheus*, il secondo *Paschasius* e *Eusebius*.[15] Né va sottovalutata l'importanza in ambiente monastico del tema della *peregrinatio*.[16] La data dell'opera, invece, non è soggetta a discussione, in quanto in essa si fa riferimento al concilio di Efeso (431), svoltosi tre anni prima:[17] il *Commonitorium* sembra proprio dover essere del 434.

Nella sua forma attuale, lo scritto non è completo: delle due parti che lo componevano originariamente, possediamo la prima, insieme con un riassunto di entrambe. Secondo Gennadio,[18] la seconda parte sarebbe stata rubata, ma è ipotesi più verosimile che il copista non

11. Su questi ed altri esempi di *commonitorium* cf PRETE S., *Il «Commonitorium» nella letteratura cristiana antica*, Bologna 1962.
12. DEMEULENAERE R., *Vincentii Lerinensis Commonitorium* (= CChr.SL 64), Turnholti 1985, 128s., nota 13 (il testo di Demeulenaere serve qui di base per le citazioni; si fa inoltre riferimento in queste note alla prefazione che precede il testo critico). Per il valore della parola *commonitorium*, cf *Comm.*, I, 1,12-13; I, 1,39-40; XXXIII, 7,38-39. Secondo PRETE S., *Il «Commonitorium»*, *o. c.*, 58, «se la definizione di «pro memoria» può essere adatta per altri *commonitoria*, per es. quello del Mercatore, quello di Vincenzo, per la sua perfezione formale, supera la modestia di quella definizione».
13. Cf DEMEULENAERE R., nella prefazione al *Commonitorium*, ed. cit., p. 128s.
14. *Vir. ill.*, 65: *Vincentius... composuit... disputationem quam absconso nomine suo attitulauit...*
15. Vincenzo avrebbe inoltre formato una collezione di opere di Tertulliano firmata con il nome di *Nicasius* (cf DEMEULENAERE R., nella prefazione al *Commonitorium*, ed. cit., p. 131).
16. La vita nell'eremo, alternativa a quella nel secolo, significa «non lasciare la patria eppure vivere in essa come uno straniero o un esule» (PRICOCO S., *L'isola dei santi*, *o. c.*, 135s.; cf anche p. 138s.). «*Peregrinus*» sarebbe quindi sinonimo di «*monachus*» e indicherebbe un atteggiamento di umiltà; cf LUISELLI B., *Sulla pseudonimia di Vincenzo di Lerino*, in "Atene e Roma" 4 (1959) 216-222. Cf anche nota 20.
17. *Comm.*, XXIX, 7,31-33.
18. *Vir.ill.*, 65.

giudicasse indispensabile la trascrizione di questa, essendo costituita unicamente di estratti di atti conciliari, dei quali appariva ai suoi occhi sufficiente il solo riassunto.[19]

Per quanto concerne le finalità del suo lavoro, Vincenzo si propone anzitutto e dichiaratamente di mettere per iscritto la tradizione dei Padri.[20] Poi, lo scopo dell'opera si precisa nell'intento di distinguere la verità della fede cattolica dalla falsità dall'eresia.[21] Per conseguire questo scopo un cristiano dispone di due strumenti, la Scrittura e la Tradizione della Chiesa.[22] Potendosi la Scrittura interpretare variamente, bisogna necessariamente affiancarle la Tradizione.[23] Si arriva quindi all'enunciazione di un criterio generale di verità basato sull'universalità, sull'antichità e sul comune consenso.[24] Questa norma viene poi illustrata attraverso numerosi esempi presi dalla storia della Chiesa.[25] Alle deviazioni eretiche il *Commonitorium* oppone la preoccupazione paolina di «conservare il deposito della fede».[26] Viene così a porsi il problema dello sviluppo dottrinale e dei suoi limiti; il criterio della Tradizione si combina con quello del progresso dogmatico, secondo il quale la comprensione delle verità di fede si accresce nel tempo in modo paragonabile allo sviluppo degli organismi viventi.[27]

A nessuno può sfuggire il debito di Vincenzo nei confronti di Tertulliano, che nel trattato *De praescriptione haereticorum* aveva sostenuto l'idea di una tradizione della Chiesa.[28] D'altra parte in Tertulliano, e in Origene, Vincenzo vede anche uomini che, discostandosi dal criterio di verità sopra enunciato, sono potuti cadere in errore.[29] Sembra comunque dimostrata l'influenza di Tertulliano non solo su

19. Cf DEMEULENAERE R., nella prefazione al *Commonitorium*, ed. cit., p. 130.
20. *Comm.*, I, 1,8-11: *uidetur mihi minimo omnium seruorum Dei Peregrino, quod res non minimae utilitatis Domino adiuuante futura sit, si ea quae fideliter a sanctis patribus accepi, litteris conprehendam.* Affine all'esordio vincenziano quello di SALVIANO, *Ad Ecclesiam*, I,1,1, [ed. LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I (= SC 176) Paris 1971]: *Timotheus* [pseudonimo] *minimus omnium seruorum Dei*...; cf LUISELLI B., *Sulla pseudonimia, o. c.*, 220.
21. *Comm.*, II, 1,4-5: *catholicae fidei ueritatem ab haereticae prauitatis falsitate discernere.* Il c. II si trova tradotto alla fine di questa presentazione, p. 229s.
22. *Ibid.*, II, 1,9-10.
23. *Ibid.*, II, 2-4,11-23.
24. *Ibid.*, II, 5,24-26.
25. *Ibid.*, IV-XXII.
26. Cf per es. *Comm.*, VII-IX; XXII; XXIV. Il testo paolino è quello di *1 Tim* 6,20: *O Timothee, depositum custodi, deuitans profanas uocum nouitates.*
27. *Comm.*, XXIII (cf il testo tradotto alle pp. 232-235).
28. Cf DEMEULENARE R., prefazione al *Commonitorium*, ed. cit., p. 131; MESLIN M., *S. Vincent de Lérins, Le «Commonitorium»: introduction, traduction et notes*, Namur 1959, 11s. A sua volta Tertulliano «utilizzò materiali provenienti dall'Asia Minore, che gli consentirono di conoscere Ireneo» per il *De praescriptione* (TIBILETTI C., *Tertulliano, Lerino, o. c.*, 53).
29. *Comm.*, XVII.

Vincenzo ma in generale sull'attività teologica del monastero leriniano; essa eredita da Tertulliano la concezione antropologica di un'anima naturalmente buona, perché creata a immagine e somiglianza di Dio; il peccato può solo offuscare questa originaria e naturale bontà, che comunque permane; su questa base i monaci lerinesi elaborano una teologia abbastanza diversa da quella di Agostino riguardo ai temi della salvezza e della grazia (semipelagianesimo).[30]

Come fonti teologiche del *Commonitorium* si indicano solitamente anche Giovanni Cassiano, importante pure per la sua influenza sull'ambiente leriniano in generale, Agostino e Mario Mercatore.

Se è vero che Lérins fu centro del semipelagianesimo, è per questo il *Commonitorium* opera semipelagiana? A partire dal XVII secolo si volle dare a questa domanda una risposta affermativa, che ha trovato consenso anche tra gli studiosi moderni.[31] Tuttavia, la scoperta degli *Excerpta* ha messo in luce l'ammirazione di Vincenzo per Agostino. Si è quindi giunti ad affermare che nel *Commonitorium* non vi sono allusioni antiagostiniane;[32] inoltre si è mostrato che le *Obiectiones Vincentianae*[33] non sono sicuramente attribuibili al nostro Vincenzo. Dunque, quale che fosse il rapporto del nostro autore con il dottore di Ippona, il *Commonitorium* sembra configurarsi come opera di più vasta portata rispetto alla polemica contro il solo Agostino; e forse per questo, oltre che per i suoi pregi di eleganza e chiarezza formale, la sua fortuna fu notevole.

Quattro sono, come sopra si è già di passaggio ricordato, i manoscritti conosciuti che riportano il testo del *Commonitorium*; essi appartengono tutti alla Biblioteca Nazionale di Parigi e contengono una medesima serie di opere.[34] A dimostrazione delle crescenti diffusione e fortuna dello scritto vincenziano in età moderna si ebbe, a partire

30. Cf TIBILETTI C., *Tertulliano, Lerino*, o. c., 45-61. Oltre a Tertulliano, base della teologia provenzale sarebbero i padri orientali Gregorio Nisseno, Basilio, Giovanni Crisostomo; con quest'ultimo visse Cassiano, che, presumibilmente, ne propagò il pensiero.

31. Riprendendo un'idea di G.J. Vossius, il cardinale E. Noris (*Historia pelagiana*, liber secundus, Patavii 1673, 242-253) volle vedere il semipelagianesimo del *Commonitorium*. Per gli studiosi che professano questa ipotesi si veda MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino 1932, vol. III, parte I, p. 870 n. 385; secondo questi critici «il *Commonitorium* prenderebbe direttamente di mira le teorie agostiniane sul libero arbitrio e sulla predestinazione» come confermerebbero allusioni contenute nel testo. Cf anche LUISELLI B., *Sulla pseudonimia*, o. c., 217, nota 6; PRETE S., *Il «Commonitorium»*, o. c., 57, secondo il quale l'autore sarebbe «un convinto semipelagiano».

32. Cf GRIFFE É., *Pro Vincentio Lerinensi*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 62 (1961) 26-32.

33. Cf in seguito.

34. Si tratta delle *Epistulae tres paschales Theophili episcopi Alexandrini; S. Epiphanii epistula ad Hieronymum; S. Hieronymi epistula ad Theophilum*. Due manoscritti contengono il trattato *Ad ecclesiam seu aduersus auaritiam* di Salviano di Marsiglia (cf DEMEULENAERE R., prefazione al *Commonitorium*, ed. cit., pp. 134s.).

dal XVI secolo e in relazione al dibattito teologico sollevato dalla Riforma,[35] un rapido succedersi di edizioni: all'*editio princeps* di I. Sichardus (1528) seguirono quelle di I. Costerius, di P. Pithoeus e di S. Baluzius, autore quest'ultimo di tre edizioni, di cui più importante è la terza (1684); il testo di Baluze fu riprodotto in tutte le edizioni successive, compresa quella del Migne.[36] Viene qui seguita, per quanto riguarda i testi presentati in traduzione, la recente edizione di R. Demeulenaere,[37] che raramente si discosta da quella di R.S. Moxon.[38]

3.2. Gli Excerpta

Con questo titolo si intende un florilegio – aperto e chiuso rispettivamente da una introduzione ed un epilogo di Vincenzo – di testi agostiniani tratti soprattutto dal *De Trinitate*. L'opera, menzionata da un autore anonimo del IX secolo e a lungo identificata con le *Obiectiones Vincentianae*,[39] è stata scoperta nella prima metà del presente secolo da J. Madoz, nella biblioteca di Ripoll;[40] a questo testimone (R) se ne aggiunge un altro di Novara (N), nel quale tuttavia si legge solo la prima parte dello scritto. Ora, il testimone di Novara presenta un testo vicino ai migliori manoscritti di Agostino mentre in quello di Ripoll gli estratti sono adattati al loro nuovo contesto; a tale riguardo, Demeulenaere ha ipotizzato[41] che i due testimoni rappresentino due diversi stadi di sviluppo del trattato.

Gli *Excerpta*, dedicati a Sisto III (432-440), devono necessariamente collocarsi sotto il pontificato di questi e sono forse posteriori al *Commonitorium*, dove Vincenzo annunzia probabilmente la futura composizione di un'opera.

3.3. Opere spurie

Uno dei motivi, per cui risulta indebolita la tesi che il *Commonitorium* sia diretto contro Agostino, è la difficoltà ad attribuire al presbitero lerinese le *Obiectiones Vincentianae*, opera di tendenza semi-

35. Da quest'epoca cattolici, protestanti e anglicani fanno riferimento a Vincenzo. Cf MESLIN M., *S. Vincent de Lérins*, *o. c.*, 26-31, in cui tra l'altro si considerano l'analisi del *Commonitorium* fatta da Newman e la crisi modernista.

36. J.P. MIGNE, *Patrologia Latina* 50, Paris 1865, colonne 626-686. A. Juelicher nella sua edizione (*Vincenz von Lerinum. Commonitorium*, Freiburg Br. 1895) migliorò il *textus receptus*.

37. Cf nota 12.

38. MOXON R.S., *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge 1915.

39. Cf sotto.

40. MADOZ J., *Un tratado desconocido de San Vicente de Lerins*, in "Gregorianum" 21 (1940) 75-94.

41. Cf prefazione al *Commonitorium*, ed. cit., p. 138.

pelagiana. Non conosciamo quest'opera direttamente, ma soltanto attraverso la confutazione fattane da Prospero di Aquitania in difesa di Agostino.[42] Si sono individuati paralleli tra il *Commonitorium* e i *capitula Obiectionum Vincentianarum* e si è anche pensato, specie in passato, che il primo sia una contro-risposta a Prospero; allo stato attuale della ricerca, però, l'autore preso di mira da Prospero e l'autore del *Commonitorium* non sembrano doversi identificare[43] e, in ogni caso, la mancanza dell'opera ostacola un'attribuzione sicura.

Quanto all'opera dal titolo *Praedestinatus*, la si attribuisce attualmente ad Arnobio il Giovane.

4. Trasmissione del testo

Si veda soprattutto DEMEULENAERE R., prefazione al *Commonitorium*, ed. cit., e le nostre precedenti pp. 227-228.

COMMONITORIUM

Si presentano in traduzione alcuni capitoli del *Commonitorium*.

Distinguere la verità dall'errore (c. II)

Spesso, con grande zelo e grandissima attenzione,[1] ho interrogato quanti più uomini potevo, eccellenti per santità e dottrina, chiedendo loro se esiste una via sicura e in certo modo generale e regolare che mi permetta di arrivare a distinguere la verità della fede cattolica dalla falsità dell'errore eretico; da tutti ho sempre ricevuto una risposta di questo genere: chi vuole, io o qualcun altro, scoprire gli inganni degli eretici che si levano intorno a noi, evitarne le trappole e mantenersi sano e senza macchia in una fede sana, deve in due modi, con l'aiuto

42. *Pro Augustino responsiones ad capitula Obiectionum Vincentianarum* (= PL 51, 177-186).

43. O'CONNOR W., *Saint Vincent of Lérins and Saint Augustine. Was the Commonitorium of Saint Vincent of Lerins intended as a polemic treatise against saint Augustine and his doctrine on predestination?*, Roma 1964.

1. La parola *adtentio* ricorre anche in *Comm.*, I, 2,20-21 a proposito dell'attenzione richiesta dall'astuzia ingannatrice degli eretici.

del Signore, fortificare la propria fede; per prima cosa con l'autorità della legge divina, poi con la Tradizione della Chiesa cattolica.

A questo punto forse mi si chiederà: dal momento che il canone delle Scritture è perfetto e basta largamente a sé stesso, che bisogno c'è di aggiungervi l'autorità dell'interpretazione datane dalla Chiesa? Perché evidentemente la Sacra Scrittura, per la sua stessa profondità, non è da tutti intesa in un solo e in uno stesso senso, ma l'uno ne interpreta i detti in un modo, l'altro in un altro; sembra quasi che se ne possano ricavare tanti pareri quanti sono gli uomini.[2] In un modo infatti la spiega Novaziano, in un altro Sabellio, in un altro Donato, in un altro modo Ario, Eunomio, Macedonio, in un altro Fotino, Apollinare, Priscilliano, in un altro Gioviniano, Pelagio, Celestio, in un altro infine Nestorio.

È dunque ben necessario che, a causa di un errore tanto vario o che ha tante tortuosità, la linea dell'interpretazione dei Profeti e degli Apostoli sia guidata dalla norma del senso ecclesiastico e cattolico.

Similmente, nella stessa Chiesa cattolica dobbiamo darci gran cura di tener fermo ciò che dovunque, ciò che sempre, ciò che da tutti è stato creduto;[3] perché veramente o propriamente cattolico è quello che, per la forza stessa e il significato stesso della parola, comprende universalmente tutto. Ma ciò avverrà se ci atterremo all'universalità, all'antichità e al consenso. Ora, ci atterremo all'universalità se professeremo come vera la sola fede professata dall'intera Chiesa su tutta la terra; ci atterremo invece all'antichità se non ci allontaneremo dalle concezioni professate dai nostri santi predecessori e padri;[4] similmente ci atterremo al consenso se, all'interno della stessa antichità, faremo nostre le definizioni e le opinioni di tutti, o almeno quasi tutti, i vescovi e i maestri.

Realtà dell'Incarnazione (c. XIV)

Quando spesso pronunziamo la parola «persona» e diciamo che Dio si è fatto uomo in una persona, dobbiamo fare molta attenzione a non sembrar dire che Dio, il Verbo, ha assunto ciò che è proprio di noi, uomini, attraverso la sola imitazione del nostro agire ed ha

2. Allusione terenziana (*Phormio*, 454).
3. *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est*; nell'enunciazione rapida e sintetica di questa norma è una delle affermazioni più significative del trattato.
4. All'autorità dei *patres*, sostenuta da citazioni scritturistiche, Vincenzo fa riferimento sin dall'inizio (*Comm.*, I, 1, 1-11; per cui cf precedente nota 20).

compiuto il genere di vita proprio dell'uomo come un essere apparente e non come un vero uomo; come avviene solitamente nei teatri, dove uno solo rappresenta d'un tratto diversi personaggi[5] senza essere realmente nessuno di essi.

Infatti tutte le volte che imitiamo il comportamento altrui, eseguiamo funzioni e opere in modo che, agendo come altri, non siamo tuttavia quelli che rappresentiamo. Per servirmi di esempi profani, come fanno i Manichei, quando un attore tragico tiene il ruolo di un sacerdote o di un re, non è sacerdote o re; al finire della rappresentanzione anche il personaggio che egli incarnava cessa di esistere. Lontano da noi questo empio e scellerato scherno! Codesta demenza sia dei Manichei,[6] i quali, predicatori di sogni, dicono che il Figlio di Dio, Dio lui stesso, non ha assunto la persona di un uomo con esistenza propria, ma ha finto di essere uomo attraverso un certo agire e modo di vita apparente.[7]

La fede cattolica dice che il Verbo di Dio si è fatto uomo ed ha assunto la condizione umana non falsamente e in una simbolica apparenza, ma veramente e chiaramente; non ha imitato quella condizione come fosse di altri ma piuttosto l'ha presa su di sé, come fosse sua; il suo agire corrispondeva al suo essere, ed egli era realmente l'uomo rappresentato da tale agire; così come anche noi, quando parliamo pensiamo viviamo non imitiamo, ma siamo, uomini. Pietro e Giovanni, per nominare di preferenza loro, erano uomini, non un'imitazione. Similmente Paolo non fingeva di essere apostolo e di essere Paolo, ma era apostolo ed esisteva come Paolo. Così anche Dio, il Verbo, assumendo e possedendo la carne, nel suo parlare, agire e soffrire nella carne – senza tuttavia alcuna corruzione della sua natura – ha giudicato cosa buona dimostrare che non imitava né teneva il ruolo di un uomo perfetto ma si rivelava realmente come tale; ed era realmente[8] un uomo vero, non in apparenza o per opinione.

5. La parola latina *persona*, sulla quale Vincenzo ha costruito questo capitolo, «désignait à l'origine un masque de théatre, et, par extension, le role, le caractère du personnage représenté. Par une évolution normale, on l'employa de plus en plus pour désigner la personnalité, l'individualité d'un être. A partir du IIIme siècle les théologiens occidentaux l'utilisèrent pour désigner, au sens métaphysique, l'une des trois personnes de la Trinité, au grand scandale des Orientaux» (MESLIN M., *S. Vincent de Lérins*, *o. c.*, 75 nota 52).

6. Il Manicheismo conobbe nel IV secolo una forte espansione in occidente, raggiungendo anche la Gallia (cf PUECH H. Ch., *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, 64). Per una bibliografia su Mani e il manicheismo, a cura di M. Maritano, cf il precedente volume di BOSIO G., - dal COVOLO E., - MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III* (= Strumenti della "Corona Patrum" 2) Torino, Ed. SEI 1994², XXVI- XXVIII.

7. Con "apparente" si traduce l'aggettivo *putatiuus*, usato in Tertulliano a proposito dell'Incarnazione secondo il docetismo (cf BLAISE A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954).

8. Con *era realmente* si vuole tradurre la coppia *esset atque subsisteret*. Similmente poco prima (XIV, 6,26) si dice che Paolo *erat apostolus et subsistebat Paulus*.

Dunque, come l'anima congiunta alla carne, e tuttavia non trasformata in carne, non imita l'uomo ma è uomo, e non per finzione ma in sostanza, così anche Dio, il Verbo, – unendosi all'uomo senza confondersi con esso e senza modificare la sua natura – si è fatto uomo non imitando ma esistendo realmente. Sia dunque completamente rifiutato quel senso della parola «persona» per cui persona è ciò che si assume fingendo per imitazione, dove vi è sempre differenza tra ciò che è e ciò che è simulato, dove chi gioca un ruolo non è mai colui di cui si gioca il ruolo. Lontano da noi l'idea che Dio, il Verbo, abbia assunto la persona umana in questo modo illusorio; si creda piuttosto che, rimanendo la sua sostanza immutabile, egli ha assunto in sé la natura di un uomo perfetto ed esisteva proprio come carne, proprio come uomo, proprio come persona umana; una persona non finta ma vera, non di imitazione ma con una esistenza propria, tale infine che non scompare al termine della rappresentazione ma permane assolutamente nella sua sostanza.

Esiste un progresso nel dogma? (c. XXIII)

Forse qualcuno dirà: non si avrà dunque nella Chiesa di Cristo alcun progresso della religione? Si ha sicuramente ed esso è grandissimo. Infatti chi è così pieno di invidia verso gli uomini e di odio verso Dio, da tentare di impedire questo progresso? A condizione però che quello sia veramente un progresso della fede, non una alterazione; dal momento che è proprio del progresso che una cosa si accresca rimanendo sé stessa, mentre è proprio dell'alterazione che una cosa si trasformi in un'altra.

Conviene dunque che crescano e progrediscano fortemente, nel corso delle età e dei secoli, l'intelligenza, la scienza, la sapienza, quella dei singoli come quella della comunità, quella di un solo uomo come quella di tutta la Chiesa; crescano però a condizione di mantenere la loro natura particolare, rimanendo cioè all'interno dello stesso dogma, dello stesso significato e pensiero.[9]

Che la religione delle anime imiti dunque la crescita fisica dei corpi, i quali, sebbene con l'avanzare degli anni sviluppino ed estendano le loro parti, rimangono tuttavia quelli che erano.

Vi è molta differenza tra il fiore della fanciullezza e la maturità

9. *In eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia;* nel 1910 papa Pio X imponeva a tutti i sacerdoti un giuramento anti-modernista nel quale figurano queste parole di Vincenzo (cf MESLIN M., *S. Vincent de Lérins, o. c.*, 29 e 102 nota 107).

della vecchiaia, ma quelli che diventano vecchi sono gli stessi che erano stati giovani; per quanto muti la statura e l'aspetto di un uomo, è tuttavia una sola e una stessa natura, una sola e una stessa persona. Piccole sono le membra dei lattanti, grandi quelle dei giovani: sono tuttavia le stesse. Quanti sono gli arti dei bambini, tanti quelli degli uomini adulti e se vi sono elementi che vengono generati nel tempo di un'età più matura, sono già comparsi allo stato embrionale; nulla di nuovo appare nei vecchi, che non sia stato già prima, latente, nei bambini. Perciò non vi è dubbio che la legittima e retta regola del progresso, il determinato e bellissimo ordine della crescita si manifestano quando il numero degli anni porta sempre a compimento nei più grandi quelle parti e forme che la sapienza del creatore aveva abbozzato nei piccoli. Se poi l'aspetto umano si cambiasse successivamente in una figura di genere diverso dal suo, se un membro fosse aggiunto o sottratto, necessariamente l'intero corpo morirebbe o diventerebbe mostruoso o certo si indebolirebbe.

Questa legge del progresso deve applicarsi anche al dogma della religione cristiana, in modo tale che esso con gli anni si consolidi, si dilati nel tempo, si elevi di generazione in generazione, rimanga tuttavia incorrotto, intatto, pieno e perfetto in tutte le misure delle sue parti, in tutti i suoi membri e nei sensi che gli sono proprii; perché oltre a questo il dogma non ammette alcuna alterazione, non sopporta alcuna perdita delle sue proprietà specifiche, alcuna variazione nei suoi limiti.

Per esempio: i nostri padri seminarono anticamente nel campo della Chiesa il grano della fede. È molto ingiusto ed assurdo che noi, loro eredi, al posto del genuino frumento della verità raccogliamo il falso loglio dell'errore. Piuttosto è giusto e normale che, senza contraddizione tra ciò che avviene all'inizio e ciò che avviene alla fine, quando il grano della dottrina è maturo noi mietiamo il grano del dogma. Se qualcuno di quei primi semi con l'andare del tempo si è evoluto, è sbocciato e maturato, nulla delle proprietà specifiche del germoglio è tuttavia mutato; può aggiungersi un aspetto, una forma, una distinzione, ma la natura di ciascun genere rimane invariata. Non accada che il rosaio del pensiero cattolico si cambi in cardi e spine. Non accada che in questo paradiso spirituale dai germogli del cinnamomo e del balsamo si schiudano all'improvviso il loglio e l'aconito.

Dunque tutto ciò che in questa Chiesa, che è il campo di Dio, è stato seminato dalla fede dei padri, deve dallo zelo dei figli essere coltivato e sorvegliato, deve fiorire e maturare, deve progredire e raggiungere la perfezione.

È lecito infatti che quegli antichi dogmi della filosofia celeste[10] con l'avanzare del tempo siano purificati, limati, levigati, ma non è lecito che siano alterati, troncati, mutilati. Possono ricevere chiarezza, luce, precisione, ma è necessario che conservino piene ed integre le loro proprietà.

Infatti se anche una sola volta si ammettesse liberamente un empio errore, ne deriverebbe il pericolo, ho paura di dire quanto grande, di distruggere e sopprimere la religione. Perché se si rifiuta una qualunque parte del dogma cattolico, se ne rifiuterà anche un'altra e similmente un'altra e poi altri ed altri cedimenti seguiranno quasi per abitudine e lecitamente.

Ma il rifiuto delle parti singolarmente quale altra conseguenza avrà alla fine se non il rifiuto dell'intero dogma? Se ciò che è nuovo comincia a mescolarsi a ciò che è antico, ciò che è estraneo a ciò che è familiare e ciò che è profano a ciò che è sacro, necessariamente questa abitudine si estenderà dappertutto. Da allora, nulla nella Chiesa rimarrà intatto, puro, integro e senza macchia, ma nello stesso luogo, in cui prima era il santuario della casta e incorrotta verità, si troverà poi un lupanare di empi e turpi errori. Ma allontani la divina pietà questo crimine dalle menti dei suoi e questa sia piuttosto follia degli empi.[11]

La Chiesa di Cristo, premurosa e cauta custode dei dogmi a lei affidati, non cambia mai nulla in essi, nulla diminuisce, nulla aggiunge; non amputa ciò che è necessario, non aggiunge ciò che è superfluo; non perde ciò che è suo, non si appropria di ciò che è di altri; ma con ogni zelo, attendendo con fedeltà e saggezza agli antichi dogmi, ha come unico desiderio di perfezionare e levigare quelli che anticamente ricevettero una prima forma e un primo abbozzo, di consolidare e rafforzare quelli che hanno già risalto e sviluppo, di custodire quelli che sono già stati confermati e definiti. Infine, che cosa ha tentato la Chiesa attraverso i decreti conciliari se non di insegnare con più precisione ciò che prima era creduto semplicemente, di predicare con più insistenza ciò che prima era predicato con poca passione, di onorare con più sollecitudine ciò che prima era onorato con tutta calma?

Questo risultato e non altro la Chiesa cattolica, sotto lo stimolo delle novità eretiche, ha ottenuto con i decreti dei suoi concili: ciò

10. «L'expression "philosophie céleste" ne semble s'établir que vers la fin du IV^{me} siècle; elle est fréquente chez Jean Chrysostome qui oppose l'état d'esprit des vrais chrétiens, orientés vers le ciel, à celui des hommes encore attirés par le monde. Les premiers possèdent la "philosophie céleste"» (MESLIN M., *S. Vincent de Lérins*, *o. c.*, 105, nota 112).

11. Merita di essere sottolineato come Vincenzo, parlando di «follia di empi» a proposito degli eretici, capovolga contro di loro l'accusa rivolta per secoli dai pagani ai cristiani; sull'argomento cf RUGGIERO F., *La follia dei cristiani*, Milano 1992.

che prima aveva ricevuto dai nostri padri attraverso la sola Tradizione, lo ha autenticato per i posteri anche attraverso gli scritti, riassumendo una grande quantità di nozioni in poche parole e, nella maggior parte dei casi, per illuminarne l'intelligenza, la Chiesa ha definito un non nuovo concetto di fede con nuovi termini.

Bibliografia

Cf CPL 510-511; DPAC II, 3594-3595: s. v. (HAMMAN A.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 517-521 (HAMMAN A.).

Repertori bibliografici

DEMEULENAERE R., *Bibliographie choisie*, in CChr.SL 64, Turnholti 1985, 141-144; MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino 1932, 782s.

Edizioni (in ordine cronologico)

SICHARDUS I., *Antidotum contra diuersas omnium fere saeculorum haereses*, Basileae 1528; BALUZIUS S., *Sanctorum presbyterorum Saluiani Massiliensis et Vincentii Lirinensis opera*, Parisiis 1663 (1669[2], 1684[3]); MIGNE J. P., *Patrologia Latina* 50, 625-686: *S. Vincentii Lirinensis Commonitorium*, Parisiis 1865; JÜLICHER A., *Vincenz von Lerinum* (= Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften I, 10), Leipzig 1895; MOXON R. S., *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge 1915; MADOZ J., *Excerpta Vincentii Lirinensis, según el códice de Ripoll n. 151 con un estudio critico introductorio*, Madrid 1940; HAMMAN A., *Patrologiae latinae Supplementum* 3, 23-45: *Excerpta*, Paris 1963; DEMEULENAERE R., *Vincentii Lerinensis Commonitorium Excerpta* (= CChr.SL 64), Turnholti 1985, 145-195 e 197-231.

Traduzioni

In italiano: COLAFEMMINA C., *S. Vincenzo di Lerino. Il Commonitorio. Introduzione, traduzione e note*, Alba 1968; LONGOBARDO L., *Vincenzo di Lerino. Commonitorio. Estratti*, Roma 1994. In francese: MESLIN M., *S. Vincent de Lérins. Le Commonitorium: introduction, traduction et notes*, Namur 1959. In tedesco: RAUSCHEN G., *Des heiligen Vincenz von Lerin Commonitorium, aus dem lateinischen übersetzt* (= BKV 20), Kempten / München 1914. In spagnolo: MATEO SECO L.F., *Tratado en defensa de la antiguedad y universalidad de la fe catolica. Commonitorio*, Pamplona 1977.

Studi

ANGRISANI SANFILIPPO M. L., *Problemi vincenziani*, in "Quaderni Catanesi" 5 (1983) 341-359; GRIFFE É., *Pro Vincentio Lerinensi*, in "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 62 (1961) 26-32; LUISELLI B., *Sulla pseudonimia di Vincenzo di Lerino*, in "Atene e Roma" 4 (1959) 216-222; MADOZ J., *Un tratado desconocido de San Vicente de Lerins*, in "Gregorianum" 21 (1940) 75-94; O'CONNOR W., *Saint Vincent of Lerins and Saint Augustine. Was the Commonitorium of Saint Vincent of Lerins intended as a polemic treatise against saint Augustine and his doctrine on predestination?*, Roma 1964 (diss.); PASTORINO A., *Il concetto di tradizione in Giovanni Cassiano e in Vincenzo di Lerino*, in "Sileno" 1 (1975) 37-46; WEISS J.P., s. v. *Vincent de Lérins*, in *DSp* 16 (Paris 1993) 822-832.

SAN PIETRO CRISOLOGO

Notizie biografiche

Disponiamo di pochi dati per tracciare il profilo biografico di Pietro di Ravenna, soprannominato il Crisologo (= Parola d'oro). Essi si ricavano principalmente dall'opera letteraria che di lui ci è pervenuta.[1] Infatti, la biografia, che si legge nel *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, composto da Andrea Agnello intorno alla metà del sec. IX,[2] è, come il *Liber* tutto in cui è inserita, di complessa verifica storica. Ad aggravare le difficoltà esegetiche dei dati presentati da Agnello si aggiunge, nel caso specifico della notizia sul Crisologo, l'identificazione errata dell'*antistes*, che nella lista episcopale ravennate è il primo vescovo di nome Pietro, con il vescovo omonimo (Pietro II), che resse la Chiesa di Ravenna al tempo di Teodorico.[3] Questo errore, che Agnello già recepiva dalla tradizione ecclesiastica a lui precedente, comportò la trasmigrazione parziale dei dati relativi alla vita di Pietro I nella biografia di Pietro II e, nel processo di integrazione dei diversi materiali che ne seguì, la loro inevitabile modificazione.[4] È necessario, pertanto, tenere distinti i dati biografici ricavabili dall'opera letteraria di Pietro da quelli deducibili dal *Liber* di Agnello, e questi ultimi valutare come puramente ipotetici, là dove non intervengano a comprovarli o a negarli elementi di verifica esterni o ragioni di verosimiglianza.

1. Si rinvia all'apparato bibliografico conclusivo per l'indicazione delle edizioni critiche dell'opera del Crisologo. In queste note si farà riferimento per i sermoni all'edizione di A. Olivar apparsa in CChr.SL 24. 24A. 24B.
2. Edito da TESTI RASPONI A., in *Rerum Italicarum Scriptores* II,3, Bologna 1924. Questa edizione, con ampio commento, è incompleta: giunge soltanto al cap. 104 (*De sancto Johanne* XXXI). Interamente il testo del *Liber* di Agnello si legge secondo l'edizione di HOLDER-EGGER O., *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannoverae 1878, 275-391. Su Agnello e sulla sua opera, cf LAMMA P., s. v. *Agnello* (Agnello Andrea), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Roma 1960, 429-430.
3. Le due biografie si leggono rispettivamente nell'ed. TESTI RASPONI alle pp. 70-76 (*De sancto Petro* XVII) e 138-154 (*De Sancto Petro* XXI).
4. Cf TESTI RASPONI A., in *Agnelli Liber pontificalis*, *o. c.*, 70, nota 2.

Pietro introdusse il sermone per la consacrazione episcopale di Proietto a *Forum Cornelii* (l'odierna Imola) dichiarando il legame particolare che lo univa alla *ecclesia Corneliensis* in virtù del suo nome ed evocando, a giustificazione di tale preferenza, la figura santa e a lui carissima del vescovo Cornelio, che – disse – «mi fu padre; fu lui che mi generò per mezzo del Vangelo; fu lui, pio, che mi nutrì con immensa pietà; fu lui, santo, che mi istruì nel santo servizio; fu lui, vescovo, che mi offrì e mi consacrò ai sacri altari».[5] Poiché in Ravenna non è documentata la presenza di un vescovo di nome Cornelio[6] e, inoltre, Agnello afferma che Pietro nacque a Imola,[7] si interpreta generalmente questo testo omiletico come allusivo senz'altro dell'origine imolese del predicatore. Una tale lettura non va, tuttavia, esente da obiezioni, come già Le Nain de Tillemont osservava,[8] sicché sarà opportuno valutare come ipotetica l'identificazione della città natale del vescovo con Imola.[9]

La critica storica moderna indica come possibili per la consacrazione episcopale di Pietro gli anni 424/426 o 429, basandosi sulla supposta cronologia della morte di Orso, predecessore di Pietro sulla cattedra ravennate secondo la lista episcopale di questa Chiesa.[10] Non risulta, infatti, accettabile la versione proposta da Agnello, che ascrive l'elezione del Crisologo al pontificato di Sisto III (432-440):[11] fra i sermoni stessi di Pietro, come si dirà fra poco, è conservato un sermone (il *sermo* CLXXV) che è verosimile datare nel 431. L'ultima data per noi accertabile dell'episcopato di Pietro è la data della lettera a Eutiche, che il vescovo scrisse nel 449.[12] Poiché nel 458 già occupava la cattedra di Ravenna Neone, successore immediato del Crisologo, secondo quanto attesta la lettera di Leone Magno a lui indi-

5. Cf *Serm.*, CLXV, ed. cit., p. 1017, 8-11.
6. Sulla lista episcopale ravennate, cf PICARD J.-Ch., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au x*[e] *siècle*, Rome [Palais Farnèse] 1988, 480-498.
7. Cf ed. TESTI RASPONI, 140,6-9.
8. LE NAIN DE TILLEMONT L.-S., *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XV, Venise 1732, 184-185 e 865, nota 3.
9. Una presentazione della discussione critica a questo riguardo si legge ora in BENELLI A., *Note sulla vita e l'episcopato di Pietro Crisologo*, in SERRA ZANETTI P. (ed.), *In verbis verum amare*, Firenze 1980, 65-73, il quale ritiene sia Classe il luogo natale di Pietro; si veda anche il *Monitum* al *serm.* CLXV di A. Olivar nell'edizione critica, alla p. 1016. Non si conosce la data di nascita del Crisologo; A. Olivar la pone indicativamente intorno all'anno 380: cf *Los sermones de San Pedro Crisólogo*, Montserrat 1962, 229.
10. Cf OLIVAR A., *Los sermones*, o. c., 230-231; BENELLI A., *Note*, o. c., 74-76.
11. Cf ed. TESTI RASPONI, 144,37-147,88. Per un commento alla versione data da Agnello dell'elezione episcopale di Pietro, si vedano le note al testo di A. Testi Rasponi.
12. Sui problemi di datazione relativi a questo documento, che la critica peraltro concordemente assegna al 449, cf OLIVAR A., *Los sermones*, o. c., 87-94; 239-240.

rizzata,[13] la morte del Crisologo si considera avvenuta nell'arco degli anni 449-458.[14] Sulla base del racconto di Agnello, si ritiene che il vescovo non sia stato sepolto in Ravenna, ma a Imola, presso la basilica di S. Cassiano.[15]

Pietro resse, dunque, la Chiesa di Ravenna per circa un quarto di secolo, all'epoca dei grandi concili di Efeso e di Calcedonia. Il suo governo episcopale si svolse in una città che, dal punto di vista ecclesiastico, apparteneva alla circoscrizione suburbicaria dipendente direttamente dalla Chiesa di Roma e, dal punto di vista politico, era residenza imperiale in Occidente. Entrambe queste congiunture contribuirono all'erezione della Chiesa ravennate a Chiesa metropolitana in un torno di tempo di poco antecedente al 431,[16] quando Pietro era già verosimilmente vescovo della città.[17] Alcuni suoi sermoni documentano in modo diretto la nuova funzione istituzionale di metropolitano da lui rivestita: sono i sermoni che egli pronunciò per la consacrazione di alcuni vescovi, suffraganei per tal modo dell'*antistes* di Ravenna.[18] Ad aprire la serie delle nomine ravennati fu l'elezione di Marcellino a Voghenza; databile con buone argomentazioni il 1 novembre 431,[19] di essa sappiamo – ed è lo stesso sermone di Pietro a informarci – che non andò esente da contestazioni. Nonostante convergesse su di essa il parere favorevole e del papa e dell'imperatore, vi fu un *servus* che apertamente la contestò:[20] si tratta verosimilmente

13. Cf *Ep.*, CLXVI (= PL 54,1191-1196).
14. Cf OLIVAR A., *Los sermones, o. c.*, 231. Olivar, in particolare, ritiene che la data di morte del Crisologo possa essere fissata al 3 dicembre 450.
15. Cf ed. TESTI RASPONI, 152, 127-153,169. Si veda ora, in proposito, LAMBERT C., *Fonti letterarie e archeologia. L'esempio della basilica tardoantica di S. Cassiano di Imola*, in "RSLR" 30 (1994) 39-55, in particolare 45-50.
16. È per lo più considerata un documento comprovante la dignità metropolitica di Ravenna nel 431 la lettera che Teodoreto di Ciro inviò in quell'anno al vescovo di Milano, al vescovo di Aquileia e al vescovo di Ravenna contro Cirillo di Alessandria (cf *Ep.*, CXII [= PG 83, 1312B]): dove l'inclusione della sede ravennate fra i destinatari dello scritto al pari della sede milanese e aquileiese comproverebbe appunto la metropolia di Ravenna. Per una diversa lettura critica di questo documento, cf PICARD J.-Ch., *Le souvenir, o. c.*, 485, nota 303, il quale ritiene che i diritti metropolitani siano stati conferiti a Ravenna soltanto nel 432 da Sisto III (cf *o. c.*, 488). Non tutti gli studiosi sono inoltre concordi nel valutare l'estensione dei privilegi concessi alla diocesi di Pietro; si veda in proposito LANZONI F., *Le diocesi d'Italia.* Dalle origini al principio del secolo VII (anno 604), Faenza 1927, 750-752.
17. Costituirebbe un documento della predicazione vescovile di Pietro antecedente all'erezione della sua Chiesa a Chiesa metropolitana il *Serm.* CXXXVI. Si veda, tuttavia, OLIVAR A., *Los sermones, o. c.*, 229-230.
18. Cf *Sermones* CXXX, CXXX bis, CLXV, CLXXV.
19. Si tratta del *Serm.* CLXXV. Su questo sermone si veda OLIVAR A., *La consagración del obispo Marcelino de Voghenza*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 22 (1968) 87-93.
20. Cf *Serm.*, CLXXV,3, ed. cit., p. 1066, 21-23.

del metropolita milanese, che con la consacrazione ravennate di Marcellino a Voghenza si vedeva di fatto sottrarre un'area di giurisdizione sino ad allora di sua competenza.[21] Fu a chiusa di questo sermone, teso e vibrato per l'alta valenza, reale e simbolica, dell'avvenimento celebrato, che Pietro, con abile ed efficace gioco retorico, trovò agio di apporre esplicitamente il proprio nome, rivendicando in tal modo per sé, non senza orgoglio e forse con rinnovata punta polemica, il modello pastorale del *princeps* degli apostoli: *Ma questi* (cioè Marcellino), *che oggi a noi è nato, ha teso sempre in mare le reti. Nessuno, dunque, si stupisca se Pietro ha desiderato avere per collega un pescatore.*[22]

Uno dei sermoni tenuti in occasione di consacrazioni episcopali fu pronunciato in Ravenna stessa, poiché il predicatore suppone presente alla celebrazione l'imperatrice reggente Galla Placidia che, *madre del perenne e fedele impero cristiano, (...) meritò*, per l'obbedienza professata alla dottrina trinitaria della Chiesa, *di generare, d'abbracciare e di possedere l'augusta trinità.*[23] Un altro sermone ancora, recitato nella ricorrenza della Pentecoste, rileva fra l'uditorio del vescovo la presenza dei *piissimi principes.*[24] Questi tratti del sermonario di Pietro danno la misura di una predicazione a cui si richiese di essere alta e ricercata, in grado di sostenere il confronto con un pubblico d'eccezione, e rendono percepibile lo spazio politico-ecclesiastico non comune in cui si svolse l'episcopato del Crisologo. D'altro canto, echi delle immediate interferenze e delle convergenze fra il governo pastorale di Pietro e il potere imperiale affiorano ancora in documenti più tardi, a cui pure occorre prestare attenzione. Nella *Vita di S. Germano d'Auxerre*, scritta da Costanzo di Lione alla fine del sec. V, si narra delle premure in cui gareggiarono corte imperiale e corte vescovile per degnamente accogliere Germano in Ravenna[25] e si accenna alle giudiziose spartizioni dei poveri beni del santo alla sua morte: la regina prese la *capsula* con le reliquie di santi; il vescovo si appropriò del cappuccio e del cilicio.[26] Agnello, per parte sua, descrive il ritratto

21. Cf LANZONI F., *Le diocesi, o. c.*, 750; OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 297.

22. *Serm.*, CLXXV,6, ed. cit., p. 1067, 61-63.

23. Cf *Serm.*, CXXX,3, ed. cit., p. 798, 35-799,42. Sull'identificazione dell'«augusta trinità» generata da Galla Placidia, cf OLIVAR A., *Los sermones, o. c.*, 237-239. La critica non è, tuttavia, concorde nell'assegnare a questo sermone la funzione di celebrazione omiletica per una consacrazione episcopale: cf OLIVAR A., *Los sermones, o. c.*, 197-198 e, del medesimo studioso, il *Monitum* al sermone nell'edizione critica relativa, alla p. 796.

24. Cf *Serm.*, LXXXV ter,3, ed. cit., p. 529,38-47. Cf OLIVAR A., *Los sermones, o. c.*, 354-357.

25. Si veda il c. VII,35 della *Vita sancti Germani*, ed. BORIUS R. (= SC 112), Paris 1965, 188.

26. *Vita Germ.*, VIII,43, ed. cit., p. 200, 5-7. Difficilmente verificabile è la notizia di Agnello, secondo cui Galla Placidia e Pietro anche avrebbero collaborato nel rendere i dovuti onori alle spoglie del beato Barbaziano (cf ed. TESTI

che Galla Placidia volle del vescovo nella chiesa di S. Giovanni Evangelista *pro illius sanctitate*: egli ancora poteva ammirare nell'abside, in alto sulla parete, dietro il seggio vescovile, eseguita a mosaico, la figura di un presule dalla lunga barba nell'atto di officiare la messa di consacrazione della basilica.[27]

A documentare l'importanza assunta dalla Chiesa di Pietro divenuta metropolitana non è soltanto l'inclusione della sede ravennate fra i destinatari occidentali della lettera che Teodoreto di Ciro inviò nel 431. Attesta il peso della recente dignità conseguita anche l'epistola che Eutiche inviò al vescovo di Ravenna; questo documento non ci è pervenuto, ma possediamo la risposta di Pietro, dalla quale appare con chiarezza che Eutiche richiedeva al vescovo di intervenire con la sua autorità a correggere il giudizio di condanna pronunciato contro di lui dal sinodo permanente di Costantinopoli. Pietro rispose, dunque, con un breve scritto, datato, come si ricorderà, al 449, la cui rilevanza non è nell'argomentazione teologica, perché anzi il vescovo polemizza contro le pretese dell'indagine speculativa; rilevante è, in questo testo, piuttosto la dichiarazione con la quale il Crisologo riconosceva l'autorità normativa del vescovo di Roma, in quanto successore di Pietro, in materia di fede, e professava nel contempo la conformità e dipendenza della propria condotta episcopale dalle decisioni della sede romana.[28]

Anche la notizia trasmessa da Agnello, secondo cui Pietro avrebbe dato avvio in Classe alla costruzione dell'imponente basilica Petriana, che da lui appunto prese nome, connota ancora una volta e per altro modo lo splendore del suo episcopato.[29]

RASPONI, 151,123-126); si veda, in proposito, LUCCHESI G., s. v. *Barbaziano di Ravenna*, in *Bibliotheca Sanctorum* 2 (Roma 1962), 772-774.

27. Ed. TESTI RASPONI, 74,73-75,77. Cf DEICHMANN F.W., *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*. I. Geschichte und Monumente, Wiesbaden 1969, 124; 156. Agnello parla, inoltre, di *multa dona* che l'imperatrice avrebbe offerti alla Chiesa di Pietro; fra essi una massiccia lucerna d'oro, che lo storico ravennate ampiamente descrive: cf ed. TESTI RASPONI, 75,78-82.

28. Di questo testo viene data la traduzione nella parte antologica alle pp. 246-247.

29. Cf ed. TESTI RASPONI, 71,5-72,11. Sulla basilica Petriana si veda la scheda di FARIOLI CAMPANATI R., *Edifici paleocristiani di Classe*: Stato attuale delle ricerche e problemi, in BERMOND MONTANARI G. (ed.), *Ravenna e il porto di Classe. Venti anni di ricerche archeologiche tra Ravenna e Classe*, Bologna 198[illegible], 26-27.

Opera letteraria

L'appellativo di Crisologo attribuito a Pietro I di Ravenna è tardo. Lo troviamo documentato per la prima volta nel *Liber pontificalis* di Agnello, che ne spiega il significato parafrasandolo con l'espressione: *aureus sermocinator*.[30] La coniazione di questo epiteto è, tuttavia, precedente ad Agnello e potrebbe risalire al sec. VII, quando la Chiesa ravennate, nel tentativo di rivendicare l'autocefalia nei confronti di Roma, ebbe particolare interesse a rileggere la propria tradizione interna in termini di enfatizzazione: in quel momento a Pietro I potrebbe essere stato attribuito l'appellativo di Crisologo, a imitazione dell'epiteto di Crisostomo, con cui si era designato il vescovo di Costantinopoli, Giovanni.[31] D'altra parte, l'opera che di Pietro I ci è pervenuta lo caratterizza soprattutto come predicatore. Un suo successore sulla cattedra di Ravenna, l'arcivescovo Felice, nel primo quarto del sec. VIII riunì i suoi sermoni in una raccolta che si suole denominare, tributando un giusto riconoscimento al suo curatore, *Collectio Feliciana*. Essa costituisce, infatti, il tramite attraverso cui ci è stato trasmesso il fondo più cospicuo della predicazione di Pietro. Felice radunò il materiale che trovava depositato nell'archivio episcopale della sua Chiesa; probabilmente esso era già stato in parte organizzato in unità minori, tematicamente determinate in relazione ora ai tempi e alle ricorrenze principali dell'anno liturgico,[32] ora ai nuclei scritturistici (per lo più pericopi neotestamentarie), che il predicatore commenta nel corso di predicazioni diverse e successive. Queste unità sono ben individuabili nella *Collectio* di Felice, che, in qualità di editore delle opere del Crisologo, non pretese affatto a una riorganizzazione sistematica dell'opera del predecessore, ma si limitò a raccogliere il materiale così come lo trovava depositato nell'archivio episcopale, in funzione probabilmente di una sua utilizzazione liturgica. La *Collectio Feliciana* raccolse in tal modo 176 sermoni.[33] Tali sermoni non

30. Cf ed. TESTI RASPONI, 139,3-5.
31. Cf in questo senso la nota 3 di A. Testi Rasponi al passo del *Liber pontificalis* citato nella nota precedente. Si vedano, tuttavia, anche le osservazioni a questo riguardo di OLIVAR A., *La predicación*, *o. c.*, 303.
32. Una menzione particolare meritano i cicli di predicazione quaresimale rivolta specificamente ai catecumeni sulla *traditio symboli* (*Sermones* LVI-LXII) e sulla *traditio orationis dominicae* (*Sermones* LXVII-LXXII).
33. Della *Collectio Feliciana*, della sua formazione e trasmissione, diffusamente tratta A. Olivar in *Los sermones*, *o. c.* Una presentazione sintetica della medesima e dei problemi critici a essa connessi ha, quindi, esposto nel suo volume *La predicación*, *o. c.*, 935-937. Si veda, inoltre, SOTTOCORNOLA F., *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo*. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica, Cesena 1973, 155-162.

rappresentano naturalmente l'intera predicazione del Crisologo, e neppure costituiscono la totalità dei sermoni trasmessi: il più recente editore dell'opera omiletica di Pietro I, A. Olivar, ha infatti attribuito al vescovo ravennate altri 15 sermoni pervenuti indipendentemente dalla *Collectio* (i cosiddetti *sermones extravagantes*).[34] La *Collectio* ha, peraltro, assorbito in sé anche sermoni spuri: 8 sermoni, secondo l'analisi di Olivar.[35]

La predicazione del Crisologo si impone, innanzi tutto, per l'insistita cura formale con cui sono elaborati i singoli sermoni.[36] L'adozione dichiarata del *sermo communis* e della *naturalis lingua*, che garantirebbero una comunicazione diretta ed efficace con il pubblico dei *simplices*,[37] non impedisce all'oratore di ottemperare rigorosamente alle regole delle clausole e di sfruttare senza riserve le figure affinate dalla tecnica retorica: anafore, allitterazioni, ossimori, metafore, chiasmi ... si susseguono nel dettato di Pietro in una sapiente costruzione linguistica barocca, a cui davvero si addice l'attributo di "aurea" Obbedisce ai medesimi presupposti retorici di comunicazione e persuasione la ricerca di una forte teatralità che riduce a personaggi e situazioni concreti, facilmente percepibili e perciò stesso dotati di una maggiore incidenza, argomentazioni astratte.[38] Questo alto grado di elaborazione linguistica e stilistica dei sermoni del Crisologo, che pare contrastare con la volontà più volte dichiarata di conformarsi a un dettato semplice e disadorno, ripropone ancora una volta e in modo esemplare il problema critico della recezione in termini reali della predicazione antica e quindi delle forme e dei limiti di penetrazione del cristianesimo. Per altro verso, la forte letterarietà di questi sermoni costituisce, nei confronti del contesto sociale che pure presuppone, uno schermo talora difficilmente penetrabile. È indicativo il caso della consistente predicazione antigiudaica del Crisologo. La presenza indubbia di una comunità giudaica a Ravenna nella prima metà del sec. v[39] non costituisce, infatti, ragione sufficiente perché

34. Editi da A. Olivar in un primo tempo in *Los sermones*, *o. c.*, 449-495, nell'edizione dell'opera omiletica del Crisologo, essi sono stati inseriti, là dove le connessioni interne lo hanno reso possibile, fra i sermoni della *Collectio Feliciana*: si veda il numero d'ordine nuovo assunto dai 15 *sermones extravagantes* in quest'ultima edizione nell'indice di p. 1095, in CChrSL. 24B.

35. Sono i *sermones* LIII, CVII, CXIX, CXXIX, CXXXV, CXXXVIII, CXLIX, CLIX.

36. Tale cura formale deporrebbe a favore di una elaborazione scritta dei sermoni da parte del Crisologo; la qual cosa non escluderebbe, tuttavia, che egli talora abbia improvvisato nel corso della predicazione. In proposito, cf OLIVAR A., *La predicación*, *o. c.*, 620-621.

37. Così *Serm.*, XLIII,1, ed. cit., p. 242, 3-6.

38. Cf OLIVAR A., *La predicación*, *o. c.*, 301-303.

39. Cf CRACCO RUGGINI L., *Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli ebrei*, in "Ricerche di Storia Sociale e Religiosa", n. s. 23 (1983) 37-38.

i sermoni del vescovo vadano, in proposito, oltre la riproposizione di una polemica stereotipa.[40] Restano, pertanto, inevitabilmente nell'ombra sia l'azione concreta di Pietro nei confronti di quel gruppo, sia gli eventuali tratti connotativi di esso.

Un secondo aspetto che rende la predicazione del Crisologo di rilevante interesse concerne il cospicuo fondo dei riferimenti liturgici in essa contenuto. Di fatto, i sermoni di Pietro rappresentano la fonte primaria per la ricostruzione della liturgia ravennate all'epoca del vescovo; inoltre, considerata la probabile utilizzazione liturgica della *Collectio Feliciana*, da essa si possono ricavare anche indicazioni in margine alla liturgia ravennate posteriore alla metà del sec. V. Fondamentali a questo riguardo sono state le ricerche di F. Sottocornola;[41] egli ha mostrato il carattere sostanzialmente romano dell'anno liturgico ravennate al tempo di Pietro I, con poche eccezioni, fra cui la festa *In medio pentecostes*, la quale rinvierebbe a consuetudini liturgiche dell'Italia settentrionale. Non avrebbero, pertanto, consistenza le supposte tesi di un'origine orientale, siriaca in particolare, della liturgia ravennate.

Assai frequenti sono nella predicazione di Pietro Crisologo i riferimenti alla lettura liturgica del giorno[42] e comunque i suoi sermoni muovono dalla Scrittura. Nell'interpretazione di essa egli rimane nel solco della tradizione, ma è marcata la cura con cui dispone nel corso di più sermoni la propria esegesi, costringendo gli ascoltatori a seguirlo nel complesso sviluppo che dall'interpretazione letterale conduce a quella spirituale mediante espliciti richiami e puntualizzazioni sul procedimento ermeneutico in atto.[43] Pietro è essenzialmente un pastore preoccupato della custodia e dell'integrità religiosa dei propri fedeli; la sua predicazione si sostanzia, pertanto, di consigli, esortazioni, rimproveri di ordine morale, senza, peraltro, che si avverta sullo sfondo il nerbo di un pensiero etico originale. Allo stesso modo, anche nell'insegnamento propriamente teologico Pietro non si discosta da una riproposizione dei dati tràditi e non si spinge ad una organica e rigorosa formulazione dei medesimi, benché il suo episcopato si sia svolto

40. BLUMENKRANZ B., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age. Sur les juifs e le judaïsme*, Paris / La Haye 1963, 24-27; SCHRECKENBERG H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt M. / Bern 1982, 377-78.
41. Cf sopra, nota 33.
42. Cf SOTTOCORNOLA F., *L'anno*, o.c., 138-143.
43. Si consideri, a titolo di esempio, la predicazione continuata dei *Sermones* I-V, relativa alla parabola lucana del figliuol prodigo (*Lc* 15,11-32), nel corso della quale il passaggio dal registro interpretativo letterale a quello spirituale è sapientemente annunciato (cf *Serm*. III,5, ed. cit., p. 30,98-99), procrastinato e da ultimo introdotto con una sorta di proemio al mezzo di questa unità omiletica (cf *Serm*. V,1, ed. cit., p. 36,3-9).

nel clima delle grandi controversie cristologiche.[44] La lettera a Eutiche, il solo testo non omiletico che ci sia pervenuto del Crisologo, conferma la scarsa propensione alla speculazione teologica da parte del vescovo ravennate e insieme la motiva alla luce di una dichiarata diffidenza nei confronti dell'investigare umano applicato alle realtà divine rivelate.

La trasmissione dell'opera omiletica del Crisologo

Si è avuto precedentemente modo di dire che la *Collectio Feliciana* non è il solo tramite attraverso cui ci sono pervenuti i sermoni di Pietro Crisologo; non è neppure il più antico. Esiste, infatti, una documentazione manoscritta cospicua, indipendente da quella della *Collectio*, la quale ha complessivamente trasmesso un numero considerevole di sermoni del Crisologo, e precisamente 108 sermoni. Fra essi si enuclea un gruppo di 72 pezzi, la cui omogeneità è costituita dalla loro esplicita attribuzione a un *Severianus* (*Severinus* o *Severus*) *episcopus* e la cui tradizione si mostra antica, essendo attestata a partire dal VI secolo, un secolo soltanto, dunque, dalla morte di Pietro. Il *cod. Ambrosianus C 77 sup.* (ff. 153-244) è il primo testimone di questa tradizione: appartenuto alla biblioteca di Bobbio, è datato alla seconda metà del sec. VI e sembra sia stato eseguito a Verona. Nello stesso torno di tempo, e precisamente nell'agosto del 600, Gregorio Magno, scrivendo a Eulogio di Alessandria,[45] riportò, attribuendolo a Severiano di Gabala, un passo che in realtà appartiene al *sermo* LXIV del Crisologo. Alla fine del sec. VI, dunque, nell'Italia settentrionale, non lontano dalla stessa sede episcopale di Pietro, e a Roma, i sermoni del Crisologo, o per lo meno una cospicua parte di essi, erano già conosciuti come opera di un vescovo Severiano, che, secondo quanto prova la testimonianza di Gregorio Magno, era inevitabile identificare con il noto vescovo di Gabala. Più tardi, la medesima attribuzione ritorna in una folta tradizione manoscritta, che origina nel monastero di Montecassino e che potrebbe essere fatta risalire a prima del sec. VIII. Anche al di fuori dell'area di influenza cassinese e al di là

44. La predicazione teologicamente più rilevante è costituita dai *Sermones* CXLI-CXLVIII sull'annunciazione, la generazione e la nascita di Cristo. Le linee generali della cristologia del Crisologo si possono leggere in SOLIGNAC A., s. v. *Pierre Chrysologue*, in *DSp* 12/2 (Paris 1986) 1544 e in OLIVAR A., *La predicación*, o. c., 298. Si veda, inoltre, GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I, 2, Brescia 1982, 933, nota 31, trad. it.

45. Cf *Reg.* X,21, ed. NORBERG D. (= CChr.SL 140A), Turnholti 1982, 855,94-99.

degli stessi confini italiani, è peraltro ancora ben documentata la tradizione che assegna i sermoni del Crisologo al vescovo Severiano.

Dunque, antecedentemente alla raccolta di Felice di Ravenna, i sermoni di Pietro I conobbero una diffusione e trasmissione sotto il falso nome di Severiano. A rendere singolare questa trasmissione non è il suo carattere pseudoepigrafico in quanto tale.[46] La sua singolarità deriva dalla convergenza di più fattori: la sua antichità, innanzi tutto; in secondo luogo, la sua primitiva diffusione in aree geografiche prossime a Ravenna e il suo accreditamento in ambiti ecclesiastici in stretto contatto con l'episcopio ravennate, che pure, come dimostra la *Collectio Feliciana*, aveva conservato la predicazione del Crisologo sotto il nome di Pietro; in ultimo, l'oscurità del personaggio di Severiano, che troviamo identificato con il vescovo di Gabala nella sola testimonianza di Gregorio Magno. Quali siano state le ragioni che hanno suggerito l'opportunità di una tale attribuzione dell'opera omiletica del Crisologo, è, allo stato attuale della documentazione, difficile da stabilire.[47]

ANTOLOGIA

Identificazione tra Cristo e i poveri e loro dignità davanti a Dio (*Serm.*, XIV,4)

Si propone, come esempio della ricca articolazione di cui è capace la predicazione di Pietro, un brano tratto dal *Sermo* XIV. Si tratta probabilmente di un sermone quaresimale,[1] in cui Pietro commenta *Sal* 41 (40),2-4. L'*intelligentia* del v. 2: «*Beatus qui intelligit super egenum et pauperem*», è ricercata alla luce dell'identificazione di Cristo con il povero suggerita dai Vangeli. In questo contesto, l'esegesi di *Mt* 25,35 traduce un'esortazione alla carità la cui istanza etica si fonda sul riconoscimento della dignità primaria del povero presso Dio.

Ma come egli [= Cristo] abbia trasfuso in sé il povero o abbia riversato se stesso nel povero, sia egli stesso ora a dircelo: *Ho avuto fame* – dice – *e mi avete dato da mangiare.*[2] Non ha detto: il povero ha

46. La pseudoepigrafia è fenomeno del tutto comune in epoca medievale: nel caso stesso del Crisologo, sono attestati per la sua opera omiletica già in epoca antica anche altri canali di trasmissione oltre a quello rappresentato dall'attribuzione di essa a Severiano; il *cod. Vatic. lat.* 5758 scritto in onciale trasmette, ad es., un gruppo di sermoni di Pietro sotto il nome di Agostino.

47. La tradizione pseudoepigrafa dell'opera omiletica del Crisologo è stata ampiamente studiata da A. Olivar: cf *Los sermones*, *o. c.*, 9-43; 101-133.

1. Cf SOTTOCORNOLA F., *L'anno*, *o. c.*, 68.

2. *Mt* 25,35.

avuto fame e voi gli avete dato da mangiare; ma io ho avuto fame e voi mi avete dato da mangiare. Proclama che a lui è stato dato ciò che il povero ha ricevuto; dice di essere lui a mangiare ciò che il povero ha mangiato; attesta che è a lui che è stato versato ciò che il povero beve. Che cosa mai fa l'amore per il povero! Dio si gloria nel cielo per lo stesso motivo per cui il povero arrossisce sulla terra, e ritiene gli torni di onore ciò che è considerata un'offesa per il povero. Sarebbe stato sufficiente se avesse detto: *mi avete dato da mangiare* e *mi avete dato da bere*, e invece premette: *ho avuto fame; ho avuto sete*, poiché l'aver assunto il povero sarebbe stato un amore del povero di poco conto, se non ne avesse assunte anche le sofferenze; e certo un amore vero lo si prova soltanto attraverso la sofferenza. Vero amore è l'avere fatte proprie le angustie di chi è nell'angustia. È straordinario il sapore che il cibo del povero ha per Dio: colui che non ha fame dei beni dell'intera creazione, profetizza nel regno dei cieli, davanti a tutti gli angeli, nell'assemblea dei risorti, di essere stato nutrito con il cibo del povero. Sul fatto che Abele abbia subito la morte, che Noè abbia salvato il mondo, che Abramo abbia ricevuto la fede, che Mosè abbia portato la Legge, che Pietro sia salito in croce capovolto, (su tutto ciò) Dio tace e soltanto questo proclama: che il povero ha mangiato.

La lettera a Eutiche

Dell'importanza e del significato della lettera a Eutiche si è più sopra detto: essa rappresenta un chiaro esempio dei limiti e delle forme che la discussione teologica poteva assumere nel magistero del Crisologo. Ne presentiamo pertanto la traduzione, condotta sul testo edito da A. Olivar. Sui problemi relativi alla duplice redazione attraverso cui ci è pervenuto questo documento e sulla tradizione manoscritta che lo ha trasmesso, si rinvia ancora una volta allo studio di Olivar A., *Los sermones*, *o. c.*, alle pp. 87-94.

Pietro vescovo al presbitero Eutiche, figlio dilettissimo e meritamente degno di onore.

Ho letto con mestizia la tua lettera mesta e ho percorso il tuo scritto dolente con il dovuto dolore, perché, come ci fa gioire con gioia celeste la pace delle Chiese, la concordia dei sacerdoti, la tranquillità del popolo, così ci colpisce e ci abbatte la discordia dei fratelli, soprattutto quando a originarla sono cause di questo tipo. Le leggi umane annullano le inchieste giudiziarie umane dopo trent'anni;[3] la gene-

3. Si ritiene generalmente che Pietro alluda a una legge di Valentiniano III del 17 giugno 449, ma avrebbe potuto riferirsi anche alla normativa emanata da Onorio e Teodosio nel 424: cf OLIVAR A., *Los sermones*, *o. c.*, 239-240.

razione di Cristo, che la legge divina stabilisce inenarrabile,[4] è dibattuta dopo tanti secoli in dispute temerarie. In quale errore sia incorso Origene, indagatore dei principi; come Nestorio si sia ingannato, disputando delle nature, non è nascosto alla tua saggezza. I magi confessano con i mistici doni che il Gesù presente nella culla è Dio e i sacerdoti vanno ricercando con indagine commiserevole chi sia colui che è nato con parto verginale dallo Spirito Santo. Al vagito di Gesù nella culla, l'esercito celeste proclama: *gloria a Dio nell'alto dei cieli,*[5] e ora che *nel nome di Gesù ogni ginocchio si piega nei cieli, sulla terra e negli inferi,*[6] si suscita la discussione sulla sua origine. Per parte nostra, fratello carissimo, insieme con l'Apostolo diciamo: *Anche se abbiamo conosciuto Gesù secondo la carne, ora non lo conosciamo più (così),*[7] né possiamo investigare in modo offensivo, noi che abbiamo ricevuto il comando di rendere onore e portare timore. Confessiamo che il giudice deve essere atteso, non investigato.

Con ciò ho risposto in breve, fratello, alla tua lettera, per quanto sarebbe stata mia intenzione risponderti più estesamente, se Flaviano, fratello e coepiscopo nostro, mi avesse mandato qualche scritto a proposito di questa causa. Infatti, se a te dispiace, poiché hai scritto, la deliberazione che è stata presa, come potremo dare noi un giudizio su costoro, che non abbiamo visto, dal momento che eravamo assenti, e di cui non conosciamo il pensiero a causa del loro silenzio? Non è mediatore giusto colui che ascolta una sola parte in modo tale da non riservare nulla all'altra parte. In ogni cosa, ti esortiamo, invece, o fratello degno di onore, a rivolgere la tua attenzione con obbedienza a ciò che il beatissimo papa della città di Roma ha scritto, poiché il beato Pietro, che vive e governa nella propria sede, dà la fede vera a coloro che ne sono alla ricerca. Infatti, per quanto ci concerne, noi stessi, per amore della pace e della fede, non possiamo dirimere cause se non in accordo con il vescovo della città di Roma.

E di altra mano:[8] Il Signore si degni di conservare integra la tua dilezione per lunghissimo tempo, carissimo e onoratissimo figlio.

[4] Cf Is 53,8.
[5] Lc 2,14.
[6] Fil 2,10.
[7] 2 Cor 5,16.
[8] Con questa nota il copista ha voluto indicare il cambiamento di grafia rispetto al corpo della lettera: le parole, che a tale nota seguivano, erano nell'originale di pugno dello stesso Pietro: cf OLIVAR A., *Los sermones*, o. c., 91.

Cf CPL 227-237; DPAC II, 2792-2793: s. v. (STUDER B.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III) 544-545 (STUDER B.).

Edizioni

PL 52, 183-666 (la *Collectio Feliciana* dei Sermoni); PLS 3, 153-183; PLS 5, 397-398.

a) *Sermoni*: OLIVAR A., *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis*. Pars I (*Sermones* I-LXII bis) (= CChr.SL 24), Turnholti 1975; Pars II (*Sermones* LXIII-CXXIV) (= CChr.SL 24A), Turnholti 1981; Pars III (*Sermones* CXXV-CXXIX) (= CChr.SL 24B), Turnholti 1982; OLIVAR A., *Pere Crisòleg. Sermons* (= Fundació Bernat Metge), t. I (*Serm.* I-XXVI), Barcelona 1985; t. II (*Serm.* XXVII-LXVII bis), ivi 1987, t. III (*Serm.* LXVIII-XCII), ivi 1990 [revisione della sua precedente edizione critica, corredata da una traduzione in catalano a cura di FÀBREGAS I BAQUÉ J.].

b) *Lettera a Eutiche*: SCHWARTZ E., in *ACO* 2,1.2, Berolini / Lipsiae 1933, 45-46 (versione greca); in *ACO* 2,3.1, Berolini / Lipsiae 1935, 6-7 (versione latina). Una revisione dell'edizione critica di Schwartz E., per quanto riguarda la versione latina della lettera a Eutiche, è stata curata da OLIVAR A., *Los sermones da San Pedro Crisólogo*. Estudio critico, Montserrat 1962, 90-91.

Traduzioni

In italiano: PASINI A., *San Pier Crisologo*, Siena 1953; SPINELLI M., *Pier Crisologo, Omelie per la vita quotidiana*, Roma 1978. In tedesco: BÖHMER G., *Des heiligen Petrus Chrysologus Erzbischofs von Ravenna ausgewählte Predigten* (= BKV), München 1923.

Studi

BALDISSERI L., *San Pier Crisologo, arcivescovo di Ravenna*, Imola 1920; BAXTER F.H., *The Homilies of St. Peter Chrysologus*, in "The Journal of Theological Studies" 22 (1921) 250-258; BENELLI A., *Note sulla vita e l'episcopato di Pietro Crisologo*, in SERRA ZANETTI P. (ed.), *In verbis verum amare*, Firenze 1980, 63-79; BÖHMER G., *Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als Prediger*. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Predigt, Paderborn 1919; DEL TON I., *De Sancti Petri Chrysologi eloquentia*, in "Latinitas" 6 (1958) 177-189; LANZONI F., *I sermoni di san Pier Crisologo*, in "Rivista di Scienze Storiche" (1910-1911) 121-136; 161-186; 241-260; 331-361; (1911-1912) 1-22; 183-216; LEMARIÉ J., *La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée*, in "Antichità Altoadriatiche" 13 (1978) 355-373; LUCCHESI G., *Stato attuale degli studi sui santi dell'antica provincia ravennate*, in *Atti dei Convegni di Cesena e di Ravenna*, 1, Cesena 1969, 51-80; McGLYNN R. H., *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus*, Mundelein, Ill. 1956; OLIVAR A., *Les exordes des sermons de saint Pierre Chrysologue*, in "Revue Bénédictine" 104 (1994) 88-105; ID., s. v. *Pietro Crisologo*, in *Bibliotheca Sanctorum* 10 (Roma 1968) 685-691; ID., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 296-304; 620-621; 919; 935-937; ID., *Els principis exegètics de sant Pere Crisòleg*, in *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, 413-437; ID., *Resea de las publicaciones recientes referentes a San Pedro Crisólogo*, in "Didaskalia" 7 (1977) 125-151; ID., *Los sermones de San Pedro Crisólogo*, Montserrat 1962; ID., *Sobre la cristología de san Pedro Crisólogo*, in "Bessarione" 4 (1985) 95-106; ID., *Die Textüberlieferung der Predigten des Petrus Chrysologus*, in DUMMER J. (hrsg.), *Texte und Textkritik*. Eine Aufsatzsammlung, Berlin 1987, 469-487; OLIVAR A., – ARGEMI A.M., *La Eucaristía en la predicación de san Pedro Crisólogo*, in "La Ciencia Tomista" 86 (1959) 605-628; PETERS F.J., *Petrus Chrysologus als Homilet*. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Abendland, Köln 1918; SESSA G.

La dottrina cristologica di san Pier Crisologo, Pozzuoli 1944; SOLIGNAC A., s. v. *Pierre Chrysologue*, in *DSp* 12/2 (Paris 1986) 1541-1546; SOTTOCORNOLA F., *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo*. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica, Cesena 1973; SPEIGL J., *Petrus Chrysologus über die Auferstehung der Toten*, in *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*. Gedenkschrift für A. Stuiber (= Jahrbuch für Antike und Christentum 9), Münster 1982, 140-153; SPINELLI M., *L'eco delle invasioni barbariche nelle omelie di Pier Crisologo*, in "VetChr" 16 (1979) 87-93; SPINELLI M., *Il ruolo sociale del digiuno in Pier Crisologo*, in "VetChr" 18 (1981) 143-156; ID., *Sangue, martirio e redenzione in Pier Crisologo*, in VATTIONI F. (ed.), *Atti della Settimana «Sangue e antropologia biblica»* (Roma, 10-15 marzo 1980), Roma 1981, II, 529-546.

SAN LEONE MAGNO

1. Vita

Con Leone Magno (440-461) il primato papale perviene al suo apice, in particolare, in Occidente; ora il ruolo del papato si rivela decisivo anche in ambito temporale quale necessaria supplenza di un'autorità mancante.

1.1. Prima del pontificato

All'importanza storica di questo pontificato fa speculare riscontro la scarsità di informazioni biografiche per il periodo antecedente alla elezione al soglio pontificio. Gli stessi aspetti della vita personale di Leone non ci sono ben noti. La sua biografia, che per il periodo del pontificato si confonde con gli avvenimenti del medesimo, ha per principale fonte le sue *Lettere*, redatte per lo più dalla cancelleria papale. Egli, a dire il vero, dopo Damaso I (366-384), è il primo papa di cui sono state conservati anche altri scritti, ossia i suoi *Sermoni*. Pochi accenni su di lui sono contenuti nel *Liber Pontificalis* (I, 236-241): «Neppure una vita in greco di Leone, benché sia attestata la venerazione dell'Oriente per lui, supplisce alle lacune biografiche. Egli stesso nei suoi scritti, parla appena della propria persona, anche se lascia intravedere i suoi ideali, le sue aspirazioni, il suo modo di pensare e di agire».[1]

Oriundo dalla Toscana ed entrato assai giovane nel clero di Roma, egli risulta personaggio di spicco, prima ancora di essere eletto vescovo, già dal 430 ca., allorquando, come arcidiacono della Chiesa romana, esercita il suo influsso durante il pontificato di Celestino I (422-432) e di Sisto III (432-440), suoi diretti predecessori. Ciò trova conferma

1. STUDER B., *Leone Magno*, in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 558. Per una prima rassegna bibliografica cf LAURAS A., *Études sur S. Léon le Grand*, in "Revue des Sciences Religieuses" 49 (1961) 481-499.

anzitutto nel fatto che il *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, pubblicato da Cassiano nel 430 come sua ultima opera, gli viene richiesta da Leone, allora arcidiacono di Roma. Il materiale di testi diversi tratti, per lo più, da omelie di Nestorio, è stato trasmesso a Cassiano dallo stesso Leone, cui l'opera è dedicata nella prefazione.[2] Inoltre, ancora a lui Cirillo d'Alessandria si rivolge nel 431 per ottenere l'appoggio di Roma contro la strategia politica di Giovenale.[3] L'influsso, poi, dell'arcidiacono Leone si rivela determinante circa l'atteggiamento di Sisto III nei confronti di Giuliano d'Eclano, come riferisce Prospero d'Aquitania.[4] Il suo ruolo di diplomatico lo porta, infine, nel 440 in Gallia, su consiglio della corte di Ravenna, dove lo raggiunge la notizia della sua elezione a papa: la Chiesa romana non ha ritenuto di poter scegliere persona più idonea di lui, sicuro teologo e abile diplomatico.

Le linee della sua attività precedente al pontificato già preludono con chiarezza al programma del suo governo papale: lotta all'eresia, ricerca della pace, impegno di affermazione della disciplina e dello sviluppo della liturgia nella vita della Chiesa ed, infine, politica di mediazione tra autorità imperiale e pontificia, tra Oriente e Occidente.

1.2. *Durante il pontificato*

Per lui il papato è il centro stesso della Chiesa; ma solo Cristo è il vero ed eterno vescovo della sua Chiesa. Ed egli si affida a Cristo, che agisce in lui e opera ciò che egli compie di giusto.[5] Pietro, cui Cristo vescovo eterno ha partecipato per i secoli la sua potestà episcopale, presiede sempre la sua sede (romana) e agisce nei suoi successori: il vescovo romano è erede di Pietro.[6] Egli approfondisce questo concetto, che era già di papa Siricio (384-399)[7] e lo erige a fondamento del primato, in modo tale che il vescovo di Roma, in quanto erede di Pietro, assume la funzione e le prerogative di Pietro. «Non l'azione di Pietro a Roma, non il fatto che a Roma si trovi la tomba di Pietro, ma la successione di lui giuridicamente intesa rende il vescovo romano rappresentante di Pietro».[8] Leone afferma infatti:

2. In PL 50,9.
3. LEONE, *Ep.*, 119,4. Cf JAFFÉ Ph., WATTENBACH G., *Regesta pontificum romanorum*, I, Leipzig 1885², 58-75: contengono l'indicazione e il riassunto delle lettere pontificie di Leone Magno.
4. *Chronicon* (a. 441) (= PL 51,598).
5. *Tr.*, 2,1; 5,3-4; 83,3. In base all'edizione critica di CHAVASSE A., in CChr.SL 138 e 138 A (1973), usiamo il termine *Tractatus* (= *Tr.*).
6. *Tr.*, 5,4; 3,4; 2,2.
7. LEONE, *Ep.*, 1,1. Cf MACCARRONE M., *San Pietro in rapporto a Cristo*, Roma 1968, 63-67.
8. BAUS K., *L'epoca dei concili (IV-V sec.)*, in JEDIN H. (ed.), *Storia della Chiesa*, II, Milano 1977, 288-289, trad. it. [originale in tedesco 1971].

La solidità di quella fede lodata (dal Cristo) nel principe degli apostoli, è perpetua e come resta ciò che Pietro ha creduto del Cristo, così resta ciò che Cristo ha istituito nella persona di Pietro... Attualmente egli adempie la sua missione con maggior pienezza e potenza; tutto ciò che è proprio dei suoi uffici e delle cure che gli incombono, lo esegue in Colui e con Colui dal quale è stato glorificato. Se qualcosa è fatta o decisa da noi rettamente, se qualcosa è ottenuta dalla misericordia di Dio per mezzo delle nostre suppliche quotidiane, ciò si deve alle opere e ai meriti di Colui del quale vive la potenza e trionfa l'autorità sulla sua sede.[9]

1.2.1. *La «sollicitudo Ecclesiarum» in Occidente*

Il ministero supremo di Leone Magno, segnato da intensa azione magisteriale, pastorale e diplomatica, si allarga a cerchi concentrici sempre più ampi.

A Roma

Attraverso una regolare predicazione al clero e al popolo educa la comunità cristiana a comprendere e a vivere nella liturgia il mistero di Cristo, specie a livello dei sacramenti del battesimo e dell'eucaristia. Organizza, a tal fine, lo svolgimento della liturgia, si prodiga per il restauro e l'abbellimento delle basiliche, per la ripresa della vita monastica e per l'ospitalità dei pellegrini. Procede, al tempo stesso, ad un'energica riforma dei costumi, ancora in buona parte pagani.

La cura pastorale ordinaria non lo distoglie dalla lotta a tutto campo, specie nei primi anni di pontificato, contro l'eresia manichea, annidatasi in Roma all'interno di una comunità omonima, quasi segreta; contro gli eretici fa ristabilire le sanzioni imperiali[10] e per un anno intero con la parola e con gli scritti custodisce il popolo dall'eresia.[11]

In Italia

Quale metropolita d'Italia centro-meridionale e primate d'Italia settentrionale svolge un'azione oculata ai fini dell'ortodossia e della disciplina ecclesiastica. L'istituzione del sinodo annuale di Roma, inoltre, serve a coordinare la vita ecclesiastica in tema di data dei battesimi,[12] di condizione di vita clericale e di amministrazione dei beni

9. *Tr.*, 3,2-3. Cf BATTIFOL P., *Le siège apostolique*, Paris 1924, 418-432; CASPAR E., *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, I, Tübingen 1930, 423ss.

10. *Ep.*, 8 (a proposito di Valentiniano III).

11. *Tr.*, 16; 22; 24; 42; 76.

12. *Ep.*, 16.

ecclesiastici. Ai vescovi dell'Italia settentrionale, specie a quelli di Milano, Ravenna ed Aquileia è legato da stretti rapporti mediante la *communio fidei*. Richiama, pertanto, il vescovo di Aquileia ad una più oculata vigilanza nell'accogliere nella *Venetia* chierici, prima pelagiani.[13] Interviene pure contro il manicheismo, così come circa la *receptio* della fede calcedonese.[14] Per quanto spetta alla disciplina ecclesiastica, Leone I, per lo più, conferma le decisioni prese dai sinodi dei vescovi e risponde alle richieste presentate alla Sede Apostolica.

Nelle province occidentali

L'attività del nostro papa si estende anche ad esse nel contesto di una situazione socio-politica tra le più desolanti e difficili, poiché i barbari imperversano ovunque. Unica tra le istituzioni antiche, la Chiesa conserva il proprio prestigio ed efficienza.

In *Gallia*, la vicenda di Ilario di Arles caratterizza i rapporti di Leone I con la Gallia. Pare che Ilario di Arles sia stato l'unico vescovo della Gallia a mettere in dubbio la potestà giurisdizionale del papa. Egli, già monaco nel monastero di Lerino, severo asceta, tende in modo non avveduto ad un controllo della disciplina ecclesiastica in tutta la Gallia. I suoi presunti poteri quale vescovo della sede di Arles è costretto a difenderli davanti ad un sinodo romano, dopo che due vescovi hanno presentato a Roma le loro lagnanze: si tratta del vescovo di Besançon, Celidonio, illegalmente deposto da Ilario e di un secondo già malato (da Ilario ritenuto morto) e sostituito, quindi, da un altro vescovo. Il papa revoca ambedue i provvedimenti; conserva ancora in carica Ilario, ma unicamente come vescovo di Arles, mentre i diritti di metropolita vengono da lui trasferiti al vescovo più anziano della provincia.[15]

Ilario, un santo, ubbidisce e non esce più da Arles, poiché Leone I non lo reintegra nel suo ruolo primaziale, allorché 19 vescovi della Gallia glielo chiedono. In compenso il papa incaricherà il successore di Ilario, Ravennio, a far firmare dai vescovi della Gallia il *Tomus ad Flavianum*.

In *Spagna*, dominata dai Goti ariani, Emilio, vescovo di Astorga in Galizia, chiede l'intervento del papa contro l'insorgente priscillianesimo, perfino tra alcuni ecclesiastici. Egli risponde con una decretale del 21-VII-447 con la condanna degli errori e vietando la lettura degli scritti di Dittinio, già vescovo di Astorga.[16]

13. *Ep.*, 1 e 2.
14. *Ep.*, 97.
15. Per una visione circostanziata della vicenda, cf LIMITI M., *Il primato petrino: servizio alla «communio ecclesiastica». Dall'Epistola X di S. Leone Magno*, Roma 1993 (Tesi dattiloscritta, Pont. Univ. Lateran., Fac. Theol., Roma).
16. *Ep.*, 15.

Nell'*Africa settentrionale*, dal 442 in gran parte in mano ai Vandali, che l'occupano tutta nel 455, il papa interviene tra il 442 e il 455 con lettere, da cui traspare chiara l'assoluta autorità della Sede romana, che sola sopravvive sulle rovine: *Roma risolve i casi che le vengono sottoposti; queste soluzioni sono sentenze e Roma per l'avvenire promulga sanzioni.*[17]

Per l'*Illirico* Leone conferma il suo vicario Anastasio di Tessalonica raccomandandogli misura e umiltà.[18] Si ha, nell'insieme, la netta impressione che alcuni vescovi per sfuggire alla potestà di Leone I guardino sempre più verso Costantinopoli, che esercita su di loro un'attrazione, che finirà per divenire irresistibile.

1.2.2. *La «sollicitudo Ecclesiarum» in Oriente*

Il *test* decisivo circa la possibilità di affermazione dell'idea di primato di Leone Magno sono le chiese d'Oriente, specie la chiesa di Costantinopoli col suo patriarca. La corrispondenza pontificia con gli orientali attiene all'unità della fede, più precisamente alle controversie prima, durante e dopo il concilio di Calcedonia. Non è, d'altronde, da dimenticare la volontà di far prevalere il punto di vista romano su questioni disciplinari e liturgiche come la data di Pasqua.[19]

Il tipo di rapporto con la sede di *Alessandria* traspare dalla lettera di congratulazioni a Dioscoro, che gli ha comunicato la propria elezione a quella sede patriarcale: tra Roma e Alessandria deve regnare l'unione, esigita dal fatto che a Roma vige la tradizione di Pietro e ad Alessandria quella del suo discepolo Marco; tra maestro e scolaro deve intercorrere pieno accordo.[20] La risposta di Dioscoro non tarderà a farsi sentire, allorché al concilio di Efeso del 449 non permetterà ai legati papali di leggere il pensiero del papa circa la dottrina del monofisita Eutiche (*Tomus ad Flavianum*), così come ignorò la reazione romana alla deposizione del patriarca di Costantinopoli, Flaviano.

Da parte loro, Valentiniano III e Teodosio II imperatori rispettivamente d'Occidente e d'Oriente, manifestano la concezione circa la potestà del vescovo di Roma nella propria corrispondenza: per il primo essa è universale, per il secondo è circoscritta all'Occidente ("patriarca Leone").[21] Al papa, invero, non mancano parole di elogio per l'autorità imperiale d'Oriente, ma con ciò non intende lasciare

17. *Ep.*, 13, scritta il 10.VIII.446 ai vescovi della Mauritania Cesariense.
18. *Ep.*, 14.
19. *Ep.*, 2; 3; 121 e 122, soprattutto.
20. *Ep.*, 9.
21. Da parte di Leone e della casa imperiale: *Epp.*, 54-58; da parte di Teodosio II: *Epp.*, 62-64.

la Chiesa orientale sotto la guida dell'imperatore.[22] Sui rapporti di Leone I col concilio di Calcedonia (451) vedremo più avanti. Rileviamo, qui solamente che se l'idea di primato, propria di Leone non trova pieno riconoscimento in linea di principio in sede conciliare a Calcedonia, il consenso di fatto, tuttavia, vi fu unanime. Altrettanto non si può affermare circa gli interventi pontifici in materia disciplinare e giurisdizionale. Se in Occidente l'azione di Leone produsse un più stretto legame delle chiese con Roma, mediante un'adesione teorica e pratica del primato romano,[23] la controversia monofisita gli porge l'occasione di affermare anche davanti alla Chiesa orientale la preminenza della Chiesa romana.[24]

Il primato romano, comunque, nell'accezione piena di Leone Magno, non fu più messo in dubbio in Occidente, anche se dal punto di vista storico è doveroso ricordare che a ciò contribuì pure l'indiscussa e incontrastata personalità di questo pontefice, cui l'intervento coraggioso, ma non solitario, nei confronti di Attila re degli Unni (452) e del re dei Vandali Genserico (455), in procinto di saccheggiare Roma, conferisce un alone di superiore grandezza.

A ragione i posteri lo denomineranno "Magno", così come Gregorio I, guida suprema della Chiesa un secolo e mezzo dopo. Ma, se quest'ultimo avrà lo sguardo puntato sul futuro e il suo pensiero attraverserà tutto il Medioevo,[25] il primo, invece, rappresenta la conclusione di un'epoca storica ed il suo ruolo è piuttosto di un erede che di un profeta.

2. Scritti

Leone ci lascia un numero notevole di *Lettere* e *Sermoni*. Le prime, espressioni della cancelleria papale, meno personali, costituiscono, dopo quelle di Gregorio Magno, la serie più numerosa nel suo genere; i secondi costituiscono un primato, perché di nessun papa, prima di lui,

22. STOCKMEIER P., *Leo I der Grosse Beurteilung der Kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959 e, più recentemente, ID. et al., *Storia della Chiesa Cattolica*, Cinisello B. (Milano) 1989, 228-234, trad. it. [originale in tedesco 1986].
23. Cf EVANS R. F., *One und Holy. The Church in Latin Patristic Thought*, London 1972.
24. MONACHINO V., *Il ruolo dei papi nelle grandi controversie cristologiche (399-555)*, in PASCHINI P., - MONACHINO V., *I papi nella storia*, I, Roma 1961, 117; JUGIE M., *Interventions de saint Léon le Grand dans les affaires intérieures des églises orientales* (= Miscellanea Paschini I), Roma 1948, 77-94.
25. Cf AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo*. (XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 9-12 maggio 1990), t. I-II (= SEA 33), Roma 1991; GODDING R., *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)* (= Opere di Gregorio Magno, Complementi / 1), Roma 1990.

si era conservata quasi tutta la produzione. Possediamo, perciò, un materiale prezioso, ricco di informazioni circa la storia ecclesiastica, la teologia, la liturgia e la spiritualità.

2.1. Lettere

Sono 173, di cui 143 scritte dal papa e 30 dirette al medesimo, nell'arco di tempo dal 442 al 460; 20 sarebbero apocrife.[26] Il loro contenuto verte su questioni di diritto ecclesiastico, di teologia con particolare riguardo a temi conciliari. La conservazione di esse è da attribuire al loro specifico interesse e al loro numero, motivato dalla particolare cura di Leone di divulgarle. Emblematica è la diffusione dell'*Epistola ad Flavianum*.

Le lettere ci sono state tramandate in collezioni canoniche diverse, fin dal tempo di Leone. Vennero così compilate nel sec. VI una collezione di 72 lettere, la *Collectio Ratisbonensis*, a difesa del concilio di Calcedonia; la *Collectio Thessalonicensis* a tutela di diritti giurisdizionali, la *Collectio Arelatensis* e la *Collectio Avellana*, comprendenti, le ultime tre, un certo numero di lettere leonine. Non mancano lettere conservate in raccolte di altre decretali papali e di canoni sinodali. Tutte, comunque, le lettere tramandateci risalgono al Registro di Leone conservato negli archivi della Sede Apostolica. Ciò permette l'informazione sul valore storico-letterario e sulla trasmissione di esse. «Considerare la diffusione delle lettere leonine, emblematica quanto alla diffusione di tutte le lettere papali antiche, ha importanza sia per risolvere le questioni di autenticità e di critica del testo, sia anche per una giusta valutazione storica dello stesso papato di Leone. Anche se possiamo supporre che la scelta posteriore dei documenti abbia, *grosso modo*, rispettato l'importanza dei dati biografici, non possiamo dimenticare che il nostro giudizio su di esse è condizionato dagli interessi dei compilatori posteriori».[27] Assai significativo risulterebbe lo studio del rapporto tra le lettere e i sermoni, contemporanei a quelle.[28]

2.2. Sermoni (Tractatus, Sermones)

Sono 97 distribuiti in base all'anno liturgico romano del tempo di Leone: Natale, Epifania, Pasqua, Ascensione, Pentecoste, Quaresima, Settimana Santa, ...; feste di S. Pietro e Paolo, di S. Lorenzo

26. ALTANER B., -STUIBER A., *Patrologia*, Torino 1981⁷, 369, trad. it.
27. STUDER B., *Leone Magno*, in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 563. Manca, a tutt'oggi, un'edizione critica completa.
28. DI CAPUA F., *Saggezza romana e carità cristiana nell'epistolario di Leone Magno*, Roma 1959.

e dei Maccabei ed, infine, per l'ordinazione di Leone e il suo anniversario. È possibile leggerli nella edizione critica di Chavasse,[29] che li ha classificati sia secondo l'ordine della liturgia, sia secondo l'ordine cronologico all'interno del rispettivo ambito liturgico, rispettando così il duplice criterio adottato dallo stesso Leone nelle sue edizioni. Questa edizione critica garantisce della loro autenticità e, in larga misura, della loro cronologia, anche se rimane da approfondire le fonti, il nesso dei sermoni con le lettere e la esegesi liturgica.

La trasmissione dei sermoni ha per iniziatore lo stesso Leone, che raccolse in una prima collezione i discorsi dei primi cinque anni di pontificato (440-445) insieme all'epilogo delle controversie intercorse coi manichei di Roma e con Ilario di Arles; in una seconda collezione il papa fa confluire la seconda edizione della prima e in particolare i sermoni antieutichiani sui monaci palestinesi (452-454). Verso il 600 un compilatore riunisce in un'unica collezione le due precedenti. Anche quest'ultima dovrebbe avere avuto una finalità di natura dogmatica.

Ma i sermoni di Leone hanno avuto un ruolo di spicco in ambito liturgico e a questo tipo di funzione dobbiamo la conservazione dei medesimi.[30] Numerosi omiliari, infatti, contengono sermoni leonini, come l'*Omiliario* di Agimondo e quello di Paolo Diacono, ambedue del sec. VIII. Sermoni, oltre che lettere, sono confluiti anche in collezioni canoniche.

2.3. *Altri testi*

È noto che Leone Magno ha parte attiva nell'organizzazione della liturgia in seno alla comunità romana. Le rassomiglianze tra le preghiere del sacramentario Veronese, a lui attribuito[31] e tratti dei suoi sermoni, provano che è autore di testi liturgici.[32] È indubbia la paternità leonina dell'iscrizione *Gens sacranda polis* del battistero costantiniano della Basilica Lateranense.[33]

29. *S. Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta* (= CChr.SL 138 e 138A), Turnholti 1973.
30. DUVAL Y.-M., *Quelques emprunts de s. Léon à s. Augustin*, in "Mélanges de science réligieuse" 15 (1958) 85-94; GRANATA A., *Note sulle fonti di S. Leone Magno*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 14 (1960) 263-282; PELLEGRINO M., *L'influsso di S. Agostino su S. Leone Magno nei sermoni sul Natale e sull'Epifania*, in "Annali del Pont. Ist. Superiore di Scienze e Lettere «S. Chiara»" 11 (1961) 101-132; CHAVASSE A., *Dans sa prédication saint Léon le Grand a-t-il utilisé des sources liturgiques?*, in AA.VV., *Mélanges liturgiques offerts à B. Botte*, Louvain 1973, 71-74: pare doversi rispondere affermativamente.
31. CALLEWAERT C., *S. Léon et les textes du Léonien*, in "Sacris erudiri" 1 (1948) 35-126; ID., *S. Léon et le «Communicantes» et le «Nobis quoque peccatoribus»*, ivi, 123-164; CAPELLE B., *Une messe de S. Léon pour l'Ascension*, in "Ephemerides Liturgicae" 57 (1953) 201-209.
32. Cf DEKKERS E., *Autour de l'ouvre liturgique de saint Léon le Grand*, in "Sacris erudiri" 10 (1958) 363-398 (fondamentale).
33. Cf in CPL 1657b.

3. Stile

Lettere e *Sermoni*[34] sono di alto valore letterario per lo stile raffinato, il ritmo della prosa, la purezza della lingua, l'esposizione concisa, veicolante un pensiero chiaro e preciso. Il loro autore è abilissimo nell'uso dei mezzi sofisticati e vari della retorica latina, in grado di armonizzare in maniera egregia contenuto e forma, in cui il genio romano si sposa allo spirito cristiano.[35]

Più specificamente, un'analisi dei discorsi di Leone M. permette di precisare il posto di lui nella storia dell'adattamento della nozione retorica di *dignitas* alla dottrina cristiana, sotto l'influsso specialmente del *De doctrina christiana* di Agostino.[36]

Lo studio, poi, dell'esegesi di Leone Magno, colta nei suoi fondamenti, attesta che essa è influenzata profondamente dall'esegesi di Agostino, ma è un po' più ortodossa e più liturgica di quella del vescovo d'Ippona, che si rivela meno attento di Leone alla forma retorica.[37]

4. Teologia

4.1. Il primato romano all'interno della concezione ecclesiologica[38]

Si sono studiati assai gli aspetti giuridici e politici del primato in Leone, nel periodo della *Roma aeterna* e in rapporto al suo pensiero cristologico, sottolineando la trilogia Cristo-Pietro-Vescovo di Roma,

34. Cf CARBONERO O., *La struttura letteraria dei «Sermones» di San Leone Magno*, in "Sileno" 1 (1975) 259-270; MURPHY F.X., *The sermons of Pope Leo the Great: content and style*, in AA.VV., *Studies in honor of W.J. Burghardt*, Malwah 1989, 183-197; CHAVASSE A., *Le sermon prononcé par Léon le Grand pour l'anniversaire d'une dédicace*, in "Revue Bénédictine" 91 (1981) 46-104: studio della lingua del *Serm.* 84 bis di Leone Magno, cui viene riconfermata l'attribuzione.

35. Cf DI CAPUA F., *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della Cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, Roma 1937; ID., *De clausulis a S. Leone Magno adhibitis*, in ID., *Scritti minori*, I, Roma 1959, 431-440; HALLIWELL W.J., *The Style of Pope St. Leo the Great* (= Patristic Studies 59), Washington 1939; MÜLLER M., *The Vocabulary of Pope St. Leo the Great* (= Patristic Studies 62), Washington 1943.

36. RONCONI A., *«Dignitas christiana» e retorica classica nel V secolo*, in "Annuario del Ginnasio Liceo A. Volta di Como" (1984-1988) 139-148.

37. STUDER B., *Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen*, in AA.VV., *Forma futuri*. Studi in onore del Card. Michele Pellegrino, Torino 1975, 915-930.

38. Cf ULLMANN W., *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, in "Journal of Theological Studies" 11 (1960) 25-51; FARAONI V., *Il primato della sede di Pietro nei «Sermones» di S. Leone Magno*, in "Palestra del Clero" 51 (1972) 727-734; STUDER B., s. v. *Papato*, in DPAC II, 2638-2666; GHERARDINI B., *La Chiesa mistero e servizio*, Roma 1988, 211-222; MACCARRONE M. (ed.), *«SEDES APOSTOLICA-VICARIUS PETRI». La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*. Atti del Symposium storico-teologico (Roma 9-13 ottobre 1989), Città del Vaticano 1991, 317-328 [Leone Magno].

ma il primato romano in Leone va colto nell'insieme del suo pensiero circa la *integritas* della Chiesa, che Cristo, presente in essa, arricchisce della *communio sanctorum* e della *communio sacramentorum*.

4.1.1. *I fondamenti in Cristo e in Pietro, a lui unito*

Più precisamente la dottrina leonina sul primato della Sede Apostolica si fonda su due principi, di cui il primo consiste nel fatto che Cristo è il vero fondatore e pastore della Chiesa e, al tempo stesso, che Pietro, a lui singolarmente unito, esercita il primato su tutte le chiese. Il secondo principio è che il vescovo di Roma, erede e successore di Pietro,[39] rende visibile questo primato nella Chiesa, mentre la sede petrina assicura la fede e l'ordine ecclesiastico.[40] I due principi si fondano sui testi biblici riguardanti il ruolo di Pietro (*Mt* 16,18-19; *Lc* 22,31-32; *Gv* 21,15-17), su categorie politico-giuridiche e sulla tradizione dei pontefici romani. In Leone, però, il primato romano trova una base squisitamente cristologica: Pietro deve il suo primato al fatto che egli è intimamente unito a Cristo, il quale lo ha assunto *in consortium divinae unitatis*.[41] Il prescelto, perciò, agisce autoritativamente nel suo ufficio, nel cui espletamento interagisce Cristo. A Pietro è assegnato lo stesso compito di Cristo.[42] Il concetto è così puntualizzato da M. Maccarrone: «Il *consortium* definisce il rapporto tra Cristo e Pietro secondo Leone... Non si tratta di una diarchia, bensì di una associazione come precisano i termini *consortium* e *societas*, in virtù della quale c'è unità, perché Pietro in cielo esegue il suo ufficio in colui e con colui, per il quale è stato glorificato».[43] Il concetto di *consortium* leonino conduce alla più perfetta interazione Cristo-Pietro. Il medesimo autore spiega ulteriormente il termine *consortium* mediante quello di *adaequatio* inteso come «rapporto singolare dell'apostolo con il Signore..., che eleva l'uno all'altro, trasferendo Pietro... ad una immediata e sua propria relazione con Cristo e questi costituisce la ragione della sua funzione rispetto agli apostoli e rispetto alla Chiesa».[44]

39. Cf specie su Leone M., FELLERMAYR J., *Tradition und Sukzession im Lichte des römischantiken Erbedenkens*, München 1979. Inizierebbe da Leone I nella concezione giuridica l'idea che il papa è il successore di S. Pietro, cf ULLMANN W., *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, o.c., 25-51.

40. *Ep.*, 10,1 e 9. WOJTOWYTSCH M., *Papste und Papstüm*, Stuttgart 1981, 304: Papa Leone: *L'ordine del Signore persiste e il beato Pietro perseverando nella saldezza della roccia, non abbandona la guida della Chiesa, che ha ricevuto* (*Tr.*, 3,3). Il primato, che *rimane* in Pietro, è una prerogativa esercitata attraverso di lui.

41. *Ep.*, 10,1.

42. CORTI G., *Il papa, Vicario di Pietro*, Brescia 1966, 103-104, nota 47

43. In *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, in "Lateranum" ns 2 (1976) 339-340.

44. MACCARRONE M., in ZERBI P. et al. (edd.), *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, Roma 1991, 173.

L'ascesa decisiva della dottrina del primato sotto Leone dipende dal suo modo di interpretare i diritti di Pietro. Qui la tendenza a concentrare tutto il potere della Chiesa su Pietro arriva al suo vertice. In questo contesto la scena di Cesarea di Filippi (*Mt* 16,13-19) ha un ruolo-chiave: ... *pur essendo io... il fondamento oltre il quale nessuno può collocarne un altro, tuttavia anche tu sei costituito pietra, cui dà saldezza la mia stessa forza, sicché quanto mi appartiene in proprio diviene comune anche a te, perché ne faccio parte.*[45] Non si può più parlare di una parità dei dodici. «La partecipazione ininterrotta con il sacerdote eterno (Cristo) separa essenzialmente Pietro dagli altri e lo pone in una posizione di somiglianza o uguaglianza con Cristo».[46] Ogni potere concesso da Dio viene, per Leone, dalle mani di Pietro, mediatore tra il Signore e gli apostoli. Nel suo insieme questa concezione è nuova.

L'unione profonda tra Cristo e Pietro trova giustificazione in Leone anche nel fatto che Cristo partecipa a Pietro la propria solidità.[47] Da Cristo a Pietro e da questo agli apostoli: *Il Signore... prega propriamente per la fede di Pietro, come se la condizione degli altri dipendesse dalla sua stabilità, dalla sua resistenza e dalla forza d'animo del suo Capo.*[48]

4.1.2. *Da Pietro al vescovo di Roma: l'idea di «consortium»*

Il passaggio, poi, da Pietro al vescovo di Roma ha luogo in forza del concetto di partecipazione (*consortium*) unito all'altro di erede (*haeres*), intesi secondo il significato vigente nel diritto romano: in quanto l'erede acquisisce la totalità dei diritti e doveri del predecessore, questi continua a vivere come persona giuridica. Al papa, spetta, pertanto, il pieno diritto di Pietro, anche se indegno.[49] Pietro è presente nell'agire del papa e, secondo Leone, in certo qual modo continua a vivere nel suo successore.[50] La solidità, che Pietro ha ricevuto da Cristo si trasmette anche ai suoi eredi.[51] Leone parla del vescovo di Roma come partecipe dell'onore di Pietro: *(Pietro)... plaude a quell'ordine meraviglioso della carità di tutta la Chiesa, per cui è Pietro ad essere accolto nella sede di Pietro e non si raffredda l'amore per un sì grande pastore*

45. *Tr.*, 4,2.
46. WOJTOWYTSCH M., *Päpste und Papsttum*, *o. c.*, 306.
47. Cf *Tr.*, 4,2.
48. *Tr.*, 4,3.
49. WOJTOWYTSCH M., *Päpste und Papsttum*, *o. c.*, 305. Cf SCHMIDT K. D., *Papa Petrus ipse*, in "Zeitschrift fur Kirchengeschichte" 54 (1935) 267-275. Cf *Tr.*, 4,2.
50. WOJTOWYTSCH M., *Päpste und Papsttum*, *o. c.*, 306; cf in particolare, PEPKA E. P., *The theology of St. Peter's presence in his successors according to St. Leo the Great* (Dissertation Cath. Univ. of America), Washington, D.C. 1986.
51. *Tr.*, 5,4.

pur di fronte ad un erede tanto indegno (*in persona tam imparis... haeredis*).[52] Alla definizione di *indignus haeres Petri* si aggiunge quella di rappresentante di Pietro (*cuius vice fungimur*).[53]

Stabilito il primato petrino sulla roccia che è Cristo, Leone configura l'ordine gerarchico secondo una forma piramidale, per cui alla base stanno i vescovi, che pari quanto all'*honor* differiscono quanto alla *potestas*:[54] tra i vescovi di una provincia c'è uno che sta sopra agli altri, nelle metropoli c'è chi ha una *sollicitudo maior* e mediante questi la sollecitudine della Chiesa universale viene all'unica Sede di Pietro, che è capo di tutti:[55] la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* spetta alla Chiesa di Roma.[56]

Merita osservare al riguardo come il pensiero della mediazione di Pietro rispetto a tutte le autorità della Chiesa porta Leone a formulare una nuova concezione circa la posizione di supremazia di Roma su tutte le Chiese. Qui gioca un ruolo decisivo l'autorità petrina. La potestà episcopale poteva essere concepita principalmente come partecipazione all'esercizio della sovranità del vescovo di Roma. *Se anche tutti i singoli Pastori precedono con particolare cura il proprio gregge e sanno che devono rendere conto delle pecore loro affidate, la cura è comune però a noi tutti e ogni singola guida dell'ufficio è parte della nostra opera* (*nostri laboris est portio*).[57] Tutti i pastori sono sotto la guida di Pietro, che a sua volta è guidato da Cristo.[58]

52. *Tr.*, 2,2.
53. *Tr.*, 3,4. Cf MACCARRONE M., «*Vicarius Christi*». *Storia del titolo papale*, Roma 1952, 46; MONACHINO V., *Un patrocinio speciale di S. Pietro*, in "Gregorianum" 44 (1968) 75-96: la concezione di Pietro, vivente e operante nella persona dei suoi successori, espressa nei discorsi di Leone Magno.
54. *Ep.*, 14,11 (al vescovo di Tessalonica). Cf CONGAR Y.-M., - DUPUY B. D., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962.
55. *Ep.*, 14,11. Cf MÜLLER M., *The Vocabulary of Pope st. Leo the Great*, Washington 1943.
56. STUDER B., *Leone Magno*, in INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 575; KÖNIG F., *S. Leone Magno, dottore dell'unità della Chiesa*, in "Angelicum" 39 (1962) 277-293.
57. *Tr.*, 5,2.
58. *Tr.*, 4,2. SCHATZ K., *La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris 1992 [originale in tedesco 1990] 55-69 [Leone Magno]. Sul problema dell'infallibilità pontificia in Leone, rinvio a: GLUSCHKE V., *Die Unfehlbarkeit des Papstes bei Leo dem Grossen und seinen Zeitgenossen*, Roma 1938 (Tesi, Fac. Theol. P.U.G. Roma) 10-35: Leone M. s'appoggia nelle sue decisioni di fede direttamente sul suo ufficio petrino, ma indirettamente all'istituzione di Cristo, in quanto essa forma il fondamento, su cui s'erge l'edificio dell'infallibilità (*Ep.*, 10,1, *ivi*, 32). Egli è cosciente della potenza divina di Cristo come ultimo fondamento della propria posizione ufficiale nelle questioni di fede, sia per la presenza di Cristo nella Chiesa fino alla fine del mondo, sia per l'assistenza dello Spirito Santo, che rende infallibili le sue decisioni sulla fede (*Ep.*, 98,1, *ivi*, 33).

4.1.3. *Il primato papale e i concili particolari*

Come i suoi predecessori, egli ritiene suo diritto comportarsi come diretto capo supremo nei confronti delle altre Chiese e, perciò, anche ordinare la celebrazione dei concili con precise disposizioni.[59] Dà così severe indicazioni al metropolita di Aquileia circa ecclesiastici della cerchia dei pelagiani riammessi nella comunione cattolica senza sufficienti garanzie,[60] ordina l'indizione di un concilio in Spagna per verificare la presenza o meno di vescovi contaminati dal priscillianismo.[61] Quale capo supremo egli si comporta anche coi vescovi della provincia nordafricana della Mauritania. Circa i concili il papa esige relazioni su tutte le questioni importanti, riservandosi correzioni, mentre decide su questioni dibattute, ma irrisolte. È chiaro, però, che le soluzioni conciliari ricevono forza giuridica da se stesse e non principalmente dalla conferma papale.[62] Anche le molte risoluzioni di Leone per il vicariato illirico confermano queste concezioni. L'occasione, inoltre, per stabilire la natura dei sinodi della Chiesa di Gallia viene offerta a Leone dall'attività di Ilario di Arles, che ha fatto convocare sinodi nella sua provincia e, sebbene formalmente non autorizzato, prende decisioni più o meno drastiche. Leone sottomette le rimostranze dei due vescovi, trattati ingiustamente da Ilario, al verdetto di un concilio romano. Il papa, come in tutte le Chiese d'Occidente, interviene quale giudice supremo e sottrae ogni privilegio alla sede di Arles.[63]

Nel sinodo Leone vede esprimersi la collegialità episcopale e di ciò si compiace a riguardo del concilio di Calcedonia.[64] Appellandosi, appunto, alle spettanze sinodali, egli respinge il can. 28 di Calcedonia.[65] Viceversa circa la superiorità delle sedi di Alessandria e Antiochia si appella al principio petrino e rivendica il primato romano anche sulle Sedi maggiori.[66] Nello schema da lui tracciato le stesse sedi orientali, anche se avessero voluto rivendicare l'istituzione apostolica, «non erano altro che istanze intermedie che dovevano obbedienza alla cattedra romana di Pietro».[67]

59. *Ep.*, 16. Cf STOCKMEIER P., *Leo der Grosse und die Anfänge seiner synodalen Tätigkeit*, in "Annuarium Historiae Conciliorum" 12 (1980) 38-46.
60. *Ep.*, 1,2.
61. *Ep.*, 15. Circa il manicheismo a Roma cf LAURAS A., *Saint Léon le Grand et le manichéisme romain*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* XI (= TU 108), Berlin 1972, 203-209: problema delle relazioni tra Leone e Agostino e, in modo, accessorio, del manicheismo romano col manicheismo africano. Evoluzione del pensiero di Leone a riguardo dei manichei.
62. *Ep.*, 6. Cf WOJTOWYTSCH M., *Die Päpste und das Papsttum, o. c.*, 313.
63. Cf ID., *o. c.*, 55-64.
64. *Ep.*, 104,1. Cf WOJTOWYTSCH M., *Papsttüm und Konzile von de Anfängen bis zu Leo I* (440-461), Stuttgart 1981, 304-350: autorità di Leone I sul concilio di Calcedonia.
65. *Ep.*, 43 e 44.
66. *Ep.*, 102,4; 119,2.
67. CASPAR E., *Geschichte des Papsttums, o. c.*, 457.

Nell'atteggiamento di Leone verso i concili particolari c'è comunque una sostanziale continuità con i suoi predecessori; permane, cioè, la convinzione di base che l'autorità papale è superiore a tutte le altre e che, pertanto, il papa può rivolgersi a tutti i concili. I vescovi, se uniti al papa, in concilio sono confortati dalla presenza di Cristo, ma soprattutto da quella dello Spirito Santo.[68]

4.1.4. *Il primato papale a Roma, «caput orbis»*

La dottrina sul primato papale s'inserisce in Leone M. nello sfondo politico incentrato nell'idea di *Roma aeterna, caput orbis*. Egli, più di ogni altro prima di lui, pone in rilievo la Roma cristiana, quale apportatrice di pace, subentrata alla Roma pagana, che nel disegno provvidenziale di Dio ha costituito una *praeparatio evangelica* per un efficace annuncio cristiano.[69]

Collegata a tale concezione di Roma cristiana è quella circa l'imperatore romano, al quale, pur nella chiara distinzione tra la *potestas imperialis* e *l'auctoritas sacerdotalis*, Leone attribuisce una funzione essenziale per la lotta contro l'eresia, per la pace nella Chiesa, per la convocazione e la direzione del concilio ecumenico.[70] L'intesa cordiale tra le due supreme autorità del mondo è per Leone fondata sulla signoria di Cristo su ambedue le sfere, religiosa e politica.[71] In questo il papa vede la più sicura garanzia della comunione di fede e di carità per il popolo cristiano.

4.2. **Cristologia: sintesi calcedonese e ruolo di Leone I**

4.2.1. *Ambientazione teologica*

La questione cristologica impegna in larga misura la riflessione teologica dal III concilio ecumenico di Efeso (431) al V concilio ecumenico costantinopolitano II (553). La problematica, attenta alla istanza dogmatica, si concentra sul nucleo «ontologico» della cristologia, più

68. *Ep.*, 10,7. JOURJON M., *A propos du conflit entre le pape Léon et Hilaire, évêque d'Arles*, in AA.VV., *La patrie gauloise d'Agrippa au VI^e siècle*. Actes du Colloque de Lyon 1981, Lyon 1983, 267-271.
69. *Ep.*, 146,2. Cf MARCHETTO A., *In partem sollicitudinis... non in plenitudinem potestatis*, in AA.VV., *Studia in honorem E.mi Card. A. M. Stickler*, Roma 1992, 269-299.
70. *Tr.*, 82 (su Pietro e Paolo). LEPELLEY C., *S. Léon le Grand et la Cité Romaine*, in "Revue des Sciences Religieuses" 35 (1961) 130-150; ZANNONI V., *De Romanitate S. Leonis Magni*, in "Latinitas" (1964) 180-188; McSHANE P. A., *La Romanitas et le Pape Léon le Grand*, Paris 1979 (fondamentale in rapporto alla cultura romana); MACCARRONE M., *La concezione di Roma, Città di Pietro e di Paolo: da Damaso a Leone I*, in AA.VV., *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Napoli 1983, 66-70.
71. *Ep.*, 90,2.

che sugli aspetti soteriologici e antropologici. È indubbiamente privilegiata la dimensione dell'essere di Cristo, Dio-uomo, anziché il suo ruolo salvifico nell'incarnazione e nella redenzione, ma è altrettanto certa la compresenza di istanze soteriologiche, particolarmente avvertite prima della definizione dogmatica di Calcedonia (451).[72]

Il pensiero dei teologi s'accompagna, però, fin dall'inizio del sec. IV con l'affermata prassi sinodale antica e col "concilio imperiale" di recente istituzione.[73] La comparsa sulla scena ecclesiale del concilio di Nicea (325) aveva già dovuto impegnare la teologia a confrontarsi, tanto che la controversia dal concilio di Efeso a quello di Calcedonia e oltre si può ricondurre «ad un dibattito sulla portata effettiva dell'ortodossia nicena, recepita da tutte le parti in causa come norma vincolante dell'espressione della fede».[74] Pertanto il destino di Calcedonia sarà segnato non poco dalla sua capacità di stare a confronto con Nicea. Accanto alla riflessione teologica e al magistero conciliare deve venire collocato il patrimonio della tradizione dei Padri,[75] attraverso i quali i teologi pervengono alla Scrittura.

Il discorso sin qui condotto va riferito all'Oriente. L'Occidente, almeno fino alla riconquista dei territori occidentali da parte di Giustiniano (533), non è condizionato dal "concilio imperiale" L'Occidente recepisce i concili ecumenici, Calcedonia compresa, attraverso il filtro della ricezione stessa di Roma: qui, al gioco dialettico delle forze concili-imperatore s'aggiunge in modo crescente una terza forza, quella della sede romana, che in Leone I si affermerà anche nei confronti degli stessi concili.[76]

72. CANTALAMESSA R., *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in AA.VV., *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, 174: il nesso tra cristologia, antropologia e soteriologia, assai sentito nella riflessione dei Padri, si attenua progressivamente di fronte alla forte presenza della cristologia a Calcedonia.

73. CHRYSOS E., *Konzilpräsident und Konzilsvortand. Zur Frage des Vorsitzes in den Konzilien der byzantinischen Reichkirche*, in "Annuarium Historiae Conciliorum" 11 (1979) 1-17.

74. PERRONE L., *L'impatto del dogma di Calcedonia sulla riflessione teologica fra IV e V concilio ecumenico*, in DI BERARDINO A., - STUDER B. (edd.), *Storia della Teologia*, I. *Epoca patristica*, Casale Monferrato (AL) 1993, 519. Sull'ecumenicità di Nicea, cf STUDER B., *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*, Roma 1989, 181-186.

75. STUDER B., *Una teologia patristica*, in DI BERARDINO A., - STUDER B. (edd.), *Storia della Teologia, o. c.*, I, 583-587

76. Cf WOJTOWYTSCH M., *Papsttum und Konzile, o. c.*, 304-350. Cf PERRONE L., *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, ALBERIGO G. (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 71-107 [da Efeso, 431, a Calcedonia, 451: la questione cristologica e la rottura dell'ecumene].

4.2.2. *La definizione dogmatica*[77]

Diversamente da Efeso nel 431, a Calcedonia si sottolinea nel Verbo incarnato l'umanità di Dio. La definizione media tra i differenti modelli, alessandrino e antiocheno, si completa con la continuità della tradizione antiochena da parte del pensiero latino, nelle sue ascendenze a Tertulliano, geniale coniatore di *substantia* e *persona* (termini chiave del *Tomus* di Leone) e profondo pensatore che colse le linee differenziate delle due nature in Cristo, dotate di rispettive proprietà confluenti ad un unico soggetto.[78]

Da notare come l'accentuazione data da Tertulliano all'integrità delle due nature in Cristo perdura nella riflessione cristologica in Occidente e attraverso Agostino passa nel *Tomus* di Leone e di qui nella definizione calcedonese in consonanza con le aspirazioni antiochene. Il *Tomus* si mostra, tuttavia, più sensibile all'unità personale di Cristo, alla *communicatio idiomatum* (scambio delle proprietà rispettive fra Dio e uomo).[79]

77. DE HALLEUX A., *La définition christologique à Chalcédoine*, in "Revue Théologique de Louvain" 7(1976) 155-170; per una reinterpretazione dei precedenti della formula calcedonese, cf STOCKMEIER P., *Anmerkungen zum «in» bz w. «ex duabus naturis» in der Formel von Chalkedon*, in LIVINGSTONE E.A. (ed.), *Studia Patristica* XVIII/1, Kalamazoo / Michigan 1985, 213-220.

78. Cf TERTULLIANO, *Adv. Praxeam* 27,11. Per un ridimensionamento, cf CANTALAMESSA R., *Tertullien et la formule christologique à Chalcédoine*, in CROSS F.L. (ed.), *Studia Patristica* IX (= TU 94), Berlin 1966, 139-150; cf anche WEIJENBORG R., *Leo der Grosse und Nestorius. Erneuerung der Fragestellung*, in "Augustinianum" 16 (1976) 353-398: il *Libellus emendationis* (= PL 31,1221-1232) attribuito a Leporio sarebbe di Leone I scritto per servire a Nestorio a correggersi dei propri errori.

79. Cf ARENS H., *Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an der Patriarchen Flavian* (= Freiburger Theologische Studien 122), Freiburg / Basel / Wien 1982, 696 ss.: la vera umanità e divinità del Verbo Incarnato sono richieste ai fini della redenzione; STUDER B., *Consubstantialis Patri - Consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, in "REAug" 18 (1972) 87-115: Leone I oppone la consustanzialità di Cristo col Padre e la sua consustanzialità con la Madre, almeno nelle sue lettere. Si tratta di un tema antiariano, che rappresenta una evoluzione della dottrina sulle due generazioni di Cristo, basata sulla fede di Nicea; ID., *Il concetto di consustanziale in Leone Magno*, in "Augustinianum" 13 (1973) 599-607: la testimonianza di Leone I mostra l'ambiguità della parola consustanziale verso il 450. La parola, in chiave antiariana, rileva la comune generazione come base naturale dell'uguaglianza perfetta del Padre e del Figlio e in chiave neoplatonica esprime che le tre persone coesistono in una unità indivisibile e immutabile; sull'unione ipostatica, cf anche NEWTON J. T., *The importance of Augustin's use of the neoplatonic doctrine of hypostatic union for the development of Christology*, in "Augustinian Studies" 2 (1971) 1-16: valutazione della dipendenza di Leone Magno dalla cristologia di Agostino; McGRADE A. S., *Two fifth century conceptions of Papal primacy*, in "Studies in Medieval and Renaissance History" 7 (1970) 1-45; esame dettagliato del passaggio da Leone I a Gelasio I sulla questione dell'autorità della Chiesa circa il dogma dell'Incarnazione. Leone accusato di essere innovatore in materia dottrinale, afferma di essere difensore della tradizione; in realtà, la sua dottrina, vicina a quella di Tertulliano, è soprattutto dinamica, cf LAURAS A., *Saint Léon le Grande et la tradition*, in "Recherches de Science Religieuse" 48 (1960) 166-184.

Nella definizione dogmatica si leggono agevolmente i due poli umano-divini dell'essere del Verbo incarnato, come si ricava dalla struttura binaria della prima parte, procedente per coppie di termini, in cui a *divino* corrisponde subito *umano*. Questo gioco dialettico di distinzione e di unità viene fondato su formulazioni tratte dalla metafisica classica (natura o *physis*, persona o *prosopon*, ipostasi o *hypostasis*):[80] il *solo e medesimo Figlio* è *perfetto nella deità e perfetto nell'umanità, vero Dio e vero uomo*.

Si è spesso obiettato che il grado di ellenizzazione è aumentato con questa definizione. Osserva il Perrone che «i padri di Calcedonia riprendono i concetti metafisici da un linguaggio teologico che già da tempo se ne serviva, ma senza attribuire ad essi accezioni univoche o filosoficamente precise, manca perciò in essi una consapevolezza speculativa determinata, ma vi è piuttosto una volontà di conciliazione tra linguaggi diversi e spesso opposti (ciò spiega, tra l'altro, l'accostamento di *hypostasis* e *prosopon*, termini rispettivamente preferiti dalla cristologia alessandrina e da quella antiochena). Di conseguenza, se si vuole parlare di una relatività storica della formulazione dogmatica, bisogna riconoscere che essa, in qualche modo, è già avvertita dai suoi stessi autori».[81]

Si ritiene che la commissione incaricata della redazione della definizione dogmatica abbia sostituito l'espressione *da due nature* con *in due nature*, già presente in Basilio di Seleucia nel 448 e abbia inserito i quattro avverbi riferiti alle due nature: *inconfuse (asygchutos), immutabiliter (atreptos), indivise (adiairetos), inseparabiliter (achoristos)*.[82] Le affermazioni circa il permanere della differenza delle due nature vengono tratte dalla seconda lettera di Cirillo a Nestorio e quelle circa la conservazione delle proprietà provengono dal *Tomus* di Leone. Le singole affermazioni vengono fuse nella formula in mirabile unità sti-

80. MILANO A., *Persona in teologia. Alle soglie del significato di persona nel cristianesimo antico* (= Saggi e ricerche 1), Napoli 1984, 155-165 [Concilio di Calcedonia]; 167-235 [dopo il concilio di Calcedonia]; STEWART A. C., *Persona in the christology of Leo I. A note*, in "Bulletin of the John Rylands Library" 71 (1989) 3-5; STUDER B., *Una persona in Christo. Ein Augustinisches Thema bei Leo dem Grossen*, in "Augustinianum" 25 (1985) 453-487: la cristologia di Leone dipende strutturalmente da quella di Agostino, ma le rimane al di sotto. Come Agostino, Leone si inserisce nella tradizione dell'antiarianesimo della fine del sec. IV. Il Cristo è, cioè, una persona come risulta dall'addizione delle due sue nature e si è ancora lontani dalla formula *Unus ex trinitate*. Cf anche MARTORELL J., *Mysterium Christi (Léon Magno)*, Valencia 1983.

81. In *Da Nicea (325) a Calcedonia (451)*, o. c., 100; cf anche CAMELOT Th., *Théologies grecques et théologie latine à Chalcédoine*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 35 (1951) 401-412; FORTIN L., *The «Definitio Fidei» of Chalcedon and its philosophical sources*, in CROSS F. L. (ed.), *Studia Patristica* V (= TU 80), Berlin 1962, 489-498: le ascendenze filosofiche della formula calcedonese.

82. Cf ORTIZ de URBINA I., in GRILLMEIER A., - BACHT H. (edd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I, Würzburg 1951, 390.

listica e in una equilibrata sintesi delle esigenze nestoriane e monofisite. A dire il vero, la definizione calcedonese è più esattamente un compromesso voluto dai rappresentanti imperiali, finalizzato a mediare le parti in conflitto. A parte questo, la conclusione laboriosa si è situata su una linea di dialogo e di armonizzazione fra opposte prospettive,[83] in una certa consapevolezza delle inadeguatezze dell'una o dell'altra terminologia.

Un movimento noto come "neocalcedonesimo" tenta poco dopo di superare la divisione creata a Calcedonia mediante una reinterpretazione del concilio calcedonese stesso, quale tentativo per una adesione generale ad esso. Il neocalcedonesimo si riallaccia alla formula cirilliana (*una natura*), secondo la quale dovrebbe venire spiegata Calcedonia, essendo la formula conciliare delle due nature troppo "rozza" e "grossolana" Si tratta di una teologia, quella neocalcedonese, che non valorizza per nulla la precisa distinzione fra natura umana e divina in Cristo, tanto da sfociare nel *teopaschismo* («uno della Trinità soffrì»). Il movimento è sostenuto in quel tempo principalmente da monaci egiziani.[84] «Si intendeva l'unità in Cristo in modo tale che la distinzione delle due nature non aveva conseguenze sul piano dogmatico».[85]

4.2.3. *Il canone 28: lo scontro tra Costantinopoli e Roma*

A Calcedonia le principali deliberazioni vertono sui privilegi della sede costantinopolitana (can. 9 e can. 17), oltrepassando così il punto d'arrivo del concilio costantinopolitano I (can. 2) del 381. Ma è il can. 28 che costituisce la formale superiorità giuridica di Costantinopoli rispetto a quella dei più antichi patriarchi d'Oriente. *(...) Giustamente i Padri [= del concilio costantinopolitano I] concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, perché la città era città imperiale. Per lo stesso motivo i 150 vescovi diletti da Dio concessero alla sede della santissima nuova*

83. Cf STUDER B., *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità Cristologia - soteriologia*, Roma 1986, 297-298, trad. it. [originale in tedesco 1985].

84. Cf BACHT H., *Die Rolle des Orientalischen Mönchtum in den Kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon* (431-519), in GRILLMEIER A., - BACHT H. (edd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1952, 193-314.

85. BROX N., *Storia della Chiesa*, 1. *Epoca antica*, Brescia 1988, 1992², 173; pp. 168-172: motivata presentazione del "neocalcedonesimo", preceduta da breve e chiara sintesi del concilio di Calcedonia], trad. it. [originale in tedesco 1986²; cf STOCKMEIER P., in LENZENWEGER J. et al., *Storia della Chiesa cattolica*, *o. c.*, 228-234. Sul neocalcedonesimo alla ribalta, oggi, cf DE HALLEUX A., *Actualité du néochalcedonisme. Un accord christologique récent entre orthodoxes*, in "Revue Théologique de Louvain" 21 (1990); MÜLLER Ch., *Le Chalcédonisme et le néo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, *o. c.*, 637-670.

Roma, onorata di avere l'imperatore e il senato, e che gode di privilegi uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, eguali privilegi, anche nel campo ecclesiastico e che fosse seconda dopo di quella.[86] L'affermazione del primato papale non è in Leone volontà di dominio e di prestigio, ma è, in fedeltà a Cristo e a Pietro, l'esercizio supremo ministeriale e magisteriale come servizio della Chiesa universale e garanzia della *communio* tra le Chiese.

Rispetto al can. 3 del concilio costantinopolitano I del 381, asserente il primato d'onore, dopo la Chiesa di Roma, della sede costantinopolitana, il can. 28 passa a precisare l'area di giurisdizione. Il rapportarsi della sede costantinopolitana ai privilegi di quella romana pone a suo fondamento una ragione politica: come Roma gode di un rango primaziale in quanto capitale dell'impero, analogamente Costantinopoli, essendo capitale dell'impero d'Oriente e perciò «nuova Roma», deve godere dei medesimi suoi privilegi, anche se in secondo ordine dopo l'antica Roma.[87] Roma non accetterà tale giustificazione politica, che scalzerebbe il can. 6 di Nicea circa la preminenza in Oriente della sede alessandrina, di origine apostolica. Del resto il can. 28 costituisce un attacco alla dottrina petrina, che è la linea su cui si muove Leone I e i predecessori.[88] Ma, a dire il vero, Calcedonia su questo punto non fa che tirare le somme del principio fino allora seguito, a livello politico-ecclesiastico, della coincidenza delle strutture imperiali con le circoscrizioni ecclesiastiche. È, comunque, posta la premessa di futuri conflitti che sfoceranno nello scisma fra Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente, che lacera tuttora la cristianità.

Già dalla lettera, del resto, inviata dai padri conciliari di Calcedonia a Leone e che ha per oggetto anche il can. 28, traspare chiaro, al di là di una necessaria concordanza da parte loro col vescovo di Roma, la convinzione della propria indipendenza nell'agire, dal momento che una adesione ad una decisione romana scaturisce da libera volontà, non da obbedienza. «Secondo il loro modo di concepire, doveva essere riconosciuta ai vescovi, infatti, sia per la loro carica, sia per il fatto di essersi riuniti in nome del Signore, un'autorità indipendente dal vescovo di Roma».[89] Essi ritengono di possedere un carisma nel trovare la verità, indipendentemente dal rapporto papa-concilio.

86. In *ACO*, II, 1,3: trad. it. da ALBERIGO G. (ed.), *Decisioni dei concili ecumenici*, Torino 1978, 174. Cf MONACHINO V., *Il canone 28 di Calcedonia. Genesi storica* (= Collana di testi storici 10), L'Aquila 1979, 72-80 [composizione].

87. MONACHINO V., *Il canone 28 di Calcedonia*, *o. c.*, 80-90 [analisi].

88. *Ivi*, 91-110 [opposizione di Leone I].

89. WOJTOWYTSCH M., *Die Päpste und das Papsttum*, *o. c.*, 342.

Da parte sua, Leone nelle prime lettere inviate in Oriente dopo il concilio colloca in primo piano la sua convinzione dell'autorità del papa anche nei confronti di un concilio universale. In tale senso Leone si muove nelle tre lettere sul can. 28 che spedisce, reagendo al concilio, rispettivamente alla coppia imperiale Marciano e Pulcheria e ad Anatolio di Costantinopoli, la cui ambizione circa i diritti della sede costantinopolitana egli stigmatizza. Su questo il papa Leone costruì tutto e i diritti della Chiesa, come erano stati stabiliti a Nicea, non sarebbero mai potuti essere mutati.

4.2.4. Il concilio ecumenico e Leone I

Il pontefice vede nel concilio un mezzo che ha condotto con maggior sicurezza il suo volere allo scopo che si era prefisso. È questa la convinzione che egli esprime nella sua lettera ai vescovi gallici per informarli del suo trionfo al concilio;[90] questo ha aderito alla dottrina che il pontefice ha enunciato. Egli può ora insegnare con l'approvazione universale la vera fede, già garantita da lui. Anche se l'azione di ricerca della verità non spetta al concilio, essa comunque rafforza le aspirazioni papali, integrandole.[91]

La definizione del concilio assurge a norma vincolante e a fondamento dell'ortodossia; così il concilio si configura quale istanza di tipo autonomo. Leone comprova l'autorità incontestabile del concilio con il ricorso, tra l'altro, all'azione divina e all'assistenza dello Spirito,[92] l'universalità del concilio e il consenso universale.[93] Con ciò la questione del rapporto del papa col concilio è un problema non risolto. Tuttavia «il periodo di pontificato di Leone si potrà definire sicuramente come il culmine della elaborazione del primato romano durante l'epoca da noi trattata, non ultimo rispetto al rapporto del papato coi concili»:[94] il pontificato di Leone costituisce l'esibizione monumentale delle idee papali all'interno del suo primo ambiente storico delimitato dall'impero romano.

Il rapporto, invece, tra Leone I e i concili delle chiese occidentali è lo stesso che c'era coi suoi predecessori, quali Bonifacio I e Cele-

90. *Ep.*, 102 (= *ACO*, II, 4,53-54). Cf WUTYTS A., *Le 28e canon de Chalcédoine et le fondement du Primat romain*, in "Orientalia Christiana Periodica" 17 (1951) 265-282: l'attitudine di Leone e le sue lettere provano il suo condizionamento da parte dei termini del can. 28°. Egli non poté confutarli direttamente e si limitò perciò a difendere Nicea.

91. WOJTOWYTSCH M., *Die Päpste und das Papsttum*, *o. c.*, 345.

92. *Ep.*, 139 (= *ACO*, II, 4,92); *Ep.*, 146 (= ACO, II, 4,97).

93. *Ep.*, 164 (= *ACO*, II, 4,111).

94. WOJTOWYTSCH M., *Die Päpste und das Papsttum*, *o. c.*, 349. Cf CASPAR E., *Geschichte des Papsttums*, *o. c.*, I, 558.

stino I. Come questi, Leone acconsente un rapporto di indipendenza verso la Sede Apostolica da parte dei concili regionali.

Ritornando all'Oriente, è da sottolineare la comunicazione di ordini inequivocabili ai concili imperiali mediante i legati papali. In particolare, questo fatto mette in primo piano la dottrina del primato romano; un concilio anche universale è legato al volere del vescovo di Roma, che dichiara invalide le decisioni del concilio di Calcedonia discordanti dalle sue concezioni ecclesiologiche. Tutto ciò influirà in modo determinante sulle tradizioni della Chiesa. Specularmente altrettanto tradizionale è e rimane il riserbo della Chiesa d'Oriente nei confronti delle concezioni papali, che non vengono recepite in Oriente anche sotto Leone I. Non si tratta, però, solo di diversità di concezione circa i diritti del vescovo di Roma da parte delle due Chiese, poiché diversi sono soprattutto i principi su cui poggiano le idee delle due parti in questione.

4.3. Soteriologia: incarnazione e redenzione

L'incarnazione è in funzione della redenzione. La ricerca teologica ha privilegiato l'aspetto cristologico (ontologico) del *Tomus* di Leone e della definizione di Calcedonia, quale fondamento dogmatico della cristologia fino ad oggi; ne ha trascurato, però, l'aspetto soteriologico, che in Leone I è rilevante.

La dottrina della doppia consustanzialità, nucleo centrale della cristologia di Leone, è soteriologica, in quanto vi è sottolineata la solidarietà con Dio e con gli uomini.[95] La redenzione prende avvio già con la nascita di Cristo; l'incarnazione e la redenzione, perciò, non sono misteri separati: *redemptio* equivale per Leone alla missione di Cristo, sulla terra, in tutta la sua ampiezza.

Anzi *i due misteri sono identici*. Quelli che di solito sono detti differenti misteri, per Leone non ne costituiscono che uno solo: egli li vede nella persona *unica* concreta, che li vive e che ne causa, per ciò stesso, l'unità. Incarnazione e passione sono ravvicinate nella distruzione del peccato del mondo.[96] Egli può pertanto chiamare il giorno del Natale *giorno della nostra salvezza* o *giorno della redenzione nuova*. Non c'è che un «sacramento della salvezza», che va dalla nascita alla risurrezione: il Natale è il giorno scelto per il *sacramento dell'umana redenzione*.[97] Ne è conferma anche il testo, in cui Leone afferma che

95. LEONE, *Tr.*, 30,6 (Sul Natale).
96. *Tr.*, 23,3.
97. *Sacramentum salutis, dies redemptionis novae; sacramentum humanae restitutionis* (*Tr.*, 25,1).

è inspiegabile il fatto che le due nature siano confluite in una sola persona.[98]

Quindi per lui c'è identità tra il mistero di una persona in due nature, il mistero della misericordia divina e il mistero della nostra salvezza:[99] abbassamento del Verbo (*descensio*) ed elevazione della nostra natura (*provectio*): l'unità della persona (*una causa salutis*) fa l'unità dell'economia della salvezza.[100]

«Incarnazione», per noi, rinvia subito all'atto mediante il quale il Verbo assume la natura umana; «redenzione» rinvia all'atto mediante il quale il Verbo incarnato salva l'umanità. Per Leone non c'è in questo senso, né incarnazione, né redenzione; c'è, invece, al di là di tutti gli atti di Cristo uno *stato*, una *condizione* unica, che risulta dall'unione della divinità e dell'umanità nell'identico essere (= significato d'incarnazione) e che conferisce tutta la loro efficacia salvifica agli atti, che hanno per autore questo medesimo essere (= significato di redenzione).

L'incarnazione, nel senso leonino della parola (*stato*), ha il proprio inizio nella nascita di Cristo, ossia nell'atto mediante il quale il Verbo s'incarna. Questo atto primo, però, realizza la persona di Cristo, condizionando conseguentemente ogni sua attività fino alla morte, risurrezione e vita gloriosa: è il mistero dell'uomo-Dio. La redenzione per Leone è nel Cristo un fenomeno tanto permanente quanto l'incarnazione; essa non è che l'altro versante: abbassamento del Creatore (*Creatoris descensio*), innalzamento della creatura (*creaturae provectio*). Ciò che è proprio della persona è proprio anche di tutte le opere, cui essa dà vita; l'incarnazione, perciò, conferisce un valore di redenzione a tutte le azioni di Cristo.

«È per questo che la redenzione comincia alla nascita, la semplice unione della natura umana e della natura divina, essendo già la restaurazione di questa natura umana. È vero, tuttavia, che la redenzione consegue il suo valore massimo nel momento della morte e della risurrezione, com'è vero che l'incarnazione ha avuto il suo inizio nella nascita. ... Ma ciò che è prioritario non è il fatto della morte di Cristo, ma il fatto che Cristo, che moriva, aveva in sé sia la natura umana, sia la natura divina e salvava, di conseguenza, l'umanità. Le azioni della vita del Salvatore, specie quelle maggiori, assumono la propria efficacia salvifica dal carattere unico del loro Autore, dovuto all'unione nella sua persona della natura divina e della natura umana».[101]

98. *Utramque substantiam in unam convenisse personam sermo non explicat* (*Tr.*, 29,1).
99. *Ivi*, l. c.
100. *Ad eum [Christum] in quo uno erat salus omnium* (*Tr.*, 30,7).
101. DE SOOS M.B., *Le mystère liturgique d'aprés saint Leon le Grand* (= Liturgisches Wissenschaften Quellen und Forschungen 34), Münster 1958.

5. Spiritualità misterico-sacramentale

5.1. Una spiritualità misterica

Leone prospetta i sacramenti, ossia le azioni terrene di Cristo, come suoi gesti salvifici e questo perché la sua umanità, anzitutto, è un sacramento: *Dilettissimi, la lettura del vangelo (della Trasfigurazione) attraverso le orecchie del corpo ha risvegliato l'attenzione interiore delle nostre menti invitandoci a ben comprendere un grande mistero (sacramentum).*[102] Prima della trasfigurazione gli apostoli ignorano la potenza del corpo di Cristo, che cela la divinità.

Il nostro Padre intende mostrare che ogni mistero salvifico dipende dall'incarnazione, mistero per eccellenza, mistero sostanziale, destinato a esplodere in tutta la sua potenza nel mistero della Pasqua e in quello della Chiesa, il Cristo totale.

Le azioni di Cristo in terra sono sacramento (mezzo salvifico) in quanto sono l'incarnazione in atto: così il mistero del Natale, dell'Epifania, della Passione, della Croce... Nessun Padre aveva operato un'applicazione su così vasta scala della nozione di sacramento. *Tutto il mistero pasquale è stato operato a remissione dei peccati.*[103] E gli atti salvifici di Cristo sono *il sacramento della bontà (divina).*[104] Essi continuano ad operare ancora.

Le azioni salvifiche di Gesù, oltre che causa di redenzione, sono modelli di vita. In un discorso sull'Epifania afferma: *Il Signore ha provveduto a noi col sacramento e coll'esempio..., affinché col sacramento potesse innalzare a salvezza i chiamati alla figliolanza adottiva e coll'esempio potesse spronarli alla laboriosità.*[105] *La passione, sacramento-esempio emblematico di umiltà, ci ha al tempo stesso redenti e istruiti.*[106]

5.2. La spiritualità misterica si attua in quella liturgico-sacramentale

Gesti storici del Signore e gesti liturgici della Chiesa sono talmente uniti che Leone li chiama ambedue "sacramenti" Poiché la celebrazione liturgica ripresenta le azioni di Cristo in terra, spiegata l'ascensione, Leone può concludere: *Ciò che era visibile del nostro redentore (i misteri terreni) passò sotto i segni sacramentali (passò nei sacramenti).*[107]

102. *Tr.*, 51,1. Cf STUDER B., *Sacramentum et exemplum chez Augustin*, in "Recherches Augustiniennes" 10 (1975) 87-141: Leone nell'uso di questa antitesi dipende da Agostino, il quale vi ricorre in un senso esegetico.
103. *Tr.*, 50,3.
104. *Tr.*, 5,2.
105. *Tr.*, 35,3.
106. *Tr.*, 63,1.
107. *Tr.*, 74,2. Cf HOLETON D. R., *The sacramental language of S. Leo the Great. A Study of the words munus and oblata*, in "Ephemerides Liturgicae" 92 (1978) 115-165.

Un esempio ci viene dall'ascesi in rapporto al battesimo: *bisogna completare con le opere quel che è stato celebrato nel sacramento.*[108] Così pure in rapporto all'eucaristia si pone il valore sacramentale: il vino dopo la consacrazione è *il sangue della redenzione*[109] e il pane eucaristico ha la virtù di unirci a Cristo.[110]

Ma il sacramento comporta anche una pedagogia di ascesi, comunica un insegnamento, che lo stesso rito sacramentale è, di per sé, in grado di trasformare in vita: *La partecipazione al corpo e al sangue di Cristo non è ordinata ad altro che a trasformarci in ciò che prendiamo allo scopo di farci diventare portatori..., in anima e corpo, di colui col quale e nel quale siamo morti - sepolti - risorti.*[111] Il significato spirituale-ascetico della celebrazione liturgica è chiaro: morire con Cristo al peccato, per risorgere con Lui a vita nuova.

5.3. Significato liturgico-spirituale delle feste cristiane

L'insegnamento di Leone si snoda nel segno di una logica intrinseca progressiva. Infatti, anche le feste, come pure i dogmi, sono detti sacramenti da Leone, che unisce in un'unica realtà il gesto salvifico di Cristo, in sé perpetuamente efficace e il gesto salvifico di Cristo, che diviene tale per l'assemblea dei fedeli in forza della celebrazione liturgica.

Pertanto il corso dell'anno liturgico diviene per Leone il quadro, entro il quale si compiono le differenti fasi dell'azione redentiva di Gesù nel tempo della Chiesa con la Pasqua al vertice, mentre attorno ad essa gravitano le altre feste. Nella festa, che celebra l'atto salvifico di Cristo, questo si arricchisce di una presenza ed ecco gli *hodie, oggi,* tanto cari a Leone, come in un discorso del Natale: *«Oggi» il Creatore del mondo è nato; «oggi» il Verbo di Dio è apparso rivestito di carne.*[112] Ed è la fede che percepisce questa presenza: (*«Oggi») più fulgido ci si presenta il mistero della natività del Signore.*[113]

Anzi, nella celebrazione della festa il mistero acquista una nuova attualità, s'inserisce nel presente e l'assemblea liturgica lo contempla: *Il mistero della nostra salvezza, ... si rinnova per noi nel ciclo dell'anno.*[114] Il gesto salvifico diviene operante «qui», «oggi»: *La presente festa rinnova per noi il sacro Natale di Gesù, generato da Maria Vergine.*[115] Dell'Epifania Leone predica: *Quel giorno non è del tutto trascorso, quasi che la virtù dell'opera, allora rivelata, sia del tutto pas-*

108. *Tr.*, 70,4.
109. *Tr.*, 42,5.
110. Cf *Tr.*, 63,7.
111. *Ivi*, l. c.
112. *Tr.*, 26,1.
113. *Tr.*, 28,1.
114. *Tr.*, 22,1.
115. *Tr.*, 26,2.

sata e nulla a noi sia pervenuto oltre la fama di un fatto, che la fede deve accogliere e la memoria celebrare. Invece, moltiplicatosi il dono di Dio, «ogni giorno» in questi nostri tempi si esperimenta ciò che si ebbe negli inizi di Cristo.[116]

La festa cristiana per papa Leone, poi, non contiene solo un valore discendente, da Dio agli uomini, ma anche un valore ascendente, di ringraziamento, ossia eucaristico, è stupore gioioso dell'assemblea liturgica di fronte alle manifestazioni dell'amore di Dio. Se, infine, la lode di ringraziamento a Dio mediante Cristo è per Leone la reazione prima dei cristiani, l'impegno spirituale-ascetico è la loro risposta riconoscente al dono di Dio.

EPISTULA 28 (TOMUS AD FLAVIANUM)

LE DUE NATURE NELL'UNITÀ DELLA PERSONA[1]

La presunzione e l'ignoranza hanno condotto Eutiche all'eresia

A Flaviano vescovo costantinopolitano contro la perfidia e l'eresia di Eutiche.

1. La tua lettera, che ci meravigliamo sia giunta con tanto ritardo, e gli atti sinodali, che l'accompagnano,[2] ci hanno finalmente fatto conoscere lo scandalo sorto presso di voi contro l'integrità della fede. Ciò che prima ci si presentava oscuro è divenuto ora chiaro e palese. Eutiche, cui conferiva stima la dignità sacerdotale, s'è dimostrato in questa circostanza uomo molto imprudente e troppo ignorante (*multum imprudens et nimis imperitus*); cosicché si possono applicare a lui le parole del profeta: *Non volle intendere, a fine di agire bene; meditò l'iniquità nel suo letto.*[3] E che cosa c'è di più iniquo che il nutrire pensieri empi e non voler cedere ai più saggi e ai più istruiti? In questa insipienza cadono coloro che, imbattendosi in qualche oscurità nella

116. *Tr.*, 36,1.

1. In *ACO* II, II, 5, 24-33 part. I, num. 5,24-33. Questa lettera, in data 13 giugno 449, è un documento dogmatico di prim'ordine. Essa avrebbe dovuto essere letta al concilio di Efeso, che si aprì il 1 agosto 449 e si trasformò nel *brigantaggio di Efeso*. Costituì poi un documento basilare del Concilio, che iniziò l'8 ottobre 451 a Calcedonia. Gli *Atti del Concilio* la dicono *Lettera che concorda con la dottrina del grande apostolo Pietro e s'innalza come una colonna contro gli eretici e nello stesso tempo conferma l'ortodossia*.
2. Sono gli *Atti* del Sinodo tenuto da Flaviano a Costantinopoli l'8 novembre 448.
3. *Sal* 36 (35),4-5.

ricerca della verità, non ricorrono alle parole dei profeti, alle lettere degli Apostoli, all'autorità dei Vangeli, ma unicamente a se stessi. E così si fanno maestri d'errore, perché non hanno voluto essere discepoli della verità. Che conoscenza del Vecchio e del Nuovo Testamento può aver acquistato costui, che non comprende neppure le prime nozioni del Simbolo? E ciò che, in tutto il mondo, la voce dei neofiti professa, non riesce ancora a comprenderlo il cuore di questo vecchio.

Duplice nascita e duplice natura di Cristo

2. (...) Tutti i fedeli professano: «Io credo in Dio Padre onnipotente e in Gesù Cristo, suo Figlio unico, nostro Signore, che nacque dallo Spirito Santo e da Maria Vergine». Questi tre articoli sono sufficienti per distruggere tutte le trame degli eretici. Infatti colui che crede in Dio, Padre onnipotente, dovrà ammettere che il Figlio è coeterno al Padre, che non differisce in nulla dal Padre, perché è Dio da Dio, onnipotente da onnipotente, coeterno di Colui che è eterno, non posteriore quanto al tempo, né inferiore in potere, né diseguale in gloria, né diviso nell'essenza. Questo Figlio unico, eterno, d'un Padre eterno, è nato dallo Spirito Santo e da Maria Vergine. Questa nascita temporale non ha tolto nulla, e nulla ha aggiunto, alla nascita divina ed eterna; ma è servita tutta intera per la redenzione dell'uomo, che era stato ingannato: essa doveva vincere la morte e debellare, col suo potere, il diavolo, che fino a quel tempo teneva il comando della morte. Noi non avremmo potuto vincere il peccato, né l'autore della morte, se Egli, che non poteva essere contaminato dal peccato, né tenuto prigioniero dalla morte, non avesse preso la nostra natura e non l'avesse fatta sua. Perciò Egli fu concepito dallo Spirito Santo nel seno di una Madre Vergine, che lo diede alla luce senza perdere la verginità, come lo aveva concepito senza alcun danno della verginità.

Quindi, se Eutiche non poteva attingere a questa fonte purissima della fede cristiana una nozione esatta della verità, perché il suo accecamento gliene aveva offuscato il magnifico splendore, avrebbe almeno dovuto sottomettersi all'insegnamento del Vangelo, poiché Matteo dice: *Libro della genealogia di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo.*[4] Egli avrebbe potuto chiedere istruzione alla predicazione apostolica e avrebbe letto nella *Lettera ai Romani*: *Paolo, servo di Cristo, chiamato all'apostolato, messo a parte per annunciare il Vangelo di Dio, quel Vangelo che Dio aveva precedentemente promesso per mezzo*

[4] Mt 1,1.

dei Profeti nelle sacre Scritture, Vangelo che riguarda il suo Figlio nato dalla discendenza di Davide secondo la carne.[5] Poi avrebbe potuto, con pia sollecitudine, passare alle pagine dei profeti; ed avrebbe trovato la promessa che Dio fa ad Abramo dicendo: *Nella tua discendenza saranno benedette tutte le nazioni.*[6] E per non avere dubbi sul carattere di questa discendenza, avrebbe potuto ascoltare l'insegnamento dell'Apostolo che dice: *Le promesse furono fatte ad Abramo e alla sua discendenza. Dio non dice ai suoi discendenti, come se fossero molti; ma come ad uno solo dice: alla tua discendenza. E questa discendenza è Cristo.*[7] Egli avrebbe anche compreso la profezia di Isaia: *Ecco che una Vergine concepirà e darà alla luce un figlio, e lo chiameranno Emmanuele, cioè Dio con noi.*[8] Ed avrebbe potuto leggere anche le parole dello stesso profeta: *Ci è nato un bambino, ci è stato dato un figlio; il potere poserà sulle sue spalle, e lo chiameranno angelo del grande consiglio, Dio forte, principe della pace, padre del secolo futuro.*[9] E allora Eutiche non avrebbe dichiarato alla leggera che il Verbo s'era fatto carne, nel senso che il Cristo, nato nel seno della Vergine, aveva forma umana, ma non aveva un vero corpo della stessa natura del corpo della madre.

Può darsi che Eutiche abbia pensato che nostro Signore Gesù Cristo non era della nostra stessa natura, perché l'angelo inviato a Maria Santissima dice: *Lo Spirito Santo scenderà su di te, e la virtù dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra e quindi il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio.*[10] Siccome la concezione della Vergine è opera di Dio, può darsi che Eutiche abbia creduto che la carne di colui che era concepito non derivasse dalla natura della madre che lo concepiva. Ma non si deve intendere questa generazione, singolarmente mirabile e mirabilmente singolare, nel senso che questo nuovo genere di creazione abbia fatto sparire i caratteri della generazione umana. Infatti lo Spirito Santo ha dato la fecondità ad una vergine; ma la realtà del corpo di Cristo fu presa veramente dal corpo di sua madre. *Essendosi la Sapienza edificata una casa,*[11] *il Verbo si è fatto carne ed ha abitato tra noi,*[12] cioè ha abitato in questa carne che prese dall'uomo e che animò con un'anima ragionevole.

5. *Rom* 1,1-3.
6. *Gen* 12,3.
7. *Gal* 3,16.
8. *Is* 7,14.
9. *Is* 9,6.
10. *Lc* 1,35.
11. *Prov* 9,1.
12. *Gv* 1,14.

Il misericordioso disegno di Dio per la nostra salvezza

3. Rimanendo dunque integre le proprietà delle due nature e delle due sostanze, unite in una sola persona, la maestà si rivestì della bassezza, la forza della debolezza, l'eternità della mortalità. Per pagare il debito della nostra natura umana, la natura impassibile si unì alla passibile, affinché, secondo le esigenze della nostra salvezza, l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, per una parte potesse morire e per l'altra fosse immortale. E così il vero Dio nacque con la natura completa e perfetta di vero uomo, perfetto nella sua natura divina e perfetto nella nostra. Noi diciamo nella nostra, cioè nella natura quale era stata fatta al principio dal Creatore e che il Cristo assunse per ripararla. Giacché ciò che il Tentatore pose in noi[13] e che l'uomo ingannato accolse, questo non ha traccia alcuna nel Salvatore; e se egli volle subire le infermità comuni all'umanità, non partecipa però alle nostre colpe.

Egli prese la forma di schiavo, ma senza la macchia del peccato, egli sollevò l'umanità, ma senza ledere la divinità. Poiché l'annientamento, per mezzo del quale colui che era invisibile si rese visibile e il Creatore e Signore del mondo volle diventare uno dei mortali, questo abbassamento volontario non fu abdicazione di potere, ma accondiscendenza di misericordia. Colui che, essendo in forma di Dio, aveva fatto l'uomo, fece se stesso uomo in forma di servo.

Ciascuna natura conserva le sue proprietà, senza alcuna diminuzione, e come la condizione di Dio non annulla la condizione di schiavo, similmente la condizione di schiavo non sminuisce in nulla la condizione di Dio. Il diavolo si gloriava di avere, col suo inganno, privato l'uomo dei beni celesti, d'averlo spogliato del dono dell'immortalità e assoggettato a dura sentenza di morte. Egli trovava un conforto ai suoi mali nell'avere un compagno nella colpa, e godeva che Dio, spinto dalla giustizia, avesse mutato sentimento a riguardo dell'uomo, che aveva ricolmato di onori fin dalla creazione. Bisognava dunque che si compisse il segreto disegno di Dio: questo Dio immutabile, la cui volontà non può mai spogliarsi della bontà, volle ristabilire, con una misteriosa disposizione del suo amore, la primitiva benevolenza verso di noi: l'uomo, trascinato nella colpa dalla malizia del diavolo, non doveva perdersi, perché questo era contrario ai disegni di Dio.

13 Cioè la nascita del peccato, come spiegherà poco dopo.

L'ordine nuovo: proprietà delle due nature in Cristo

4. Il Figlio di Dio venne dunque in questo povero mondo, discendendo dal suo celeste trono, senza tuttavia lasciare la gloria del Padre: nuovo ordine di cose e nuova nascita. Nuovo ordine di cose, perché colui, che è invisibile per sua natura, diventa visibile per la nostra; l'incomprensibile volle essere compreso; colui che esisteva prima del tempo incomincia ad essere nel tempo; il padrone dell'universo vela l'immensità della sua gloria e prende la forma di schiavo; il Dio impassibile si degna di diventare un uomo soggetto alla sofferenza; il Dio immortale si sottomette alla legge della morte. Ma anche nuova nascita, perché la Vergine, senza perdere la verginità e senza conoscere la concupiscenza, fornì la sua carne al Figlio di Dio. Dalla sua Madre il Signore prese la natura, ma non prese la colpa. La nascita del Signore nostro Gesù Cristo, formato nel seno d'una vergine, è certamente meravigliosa; ma però non ne consegue che la sua natura sia differente dalla nostra. Infatti, colui che è vero Dio è anche vero uomo; e in questa unità non c'è inganno alcuno, perché essa è formata dalla bassezza dell'uomo e dall'altezza di Dio. Come Dio non è cambiato a motivo della sua misericordiosa accondiscendenza, così l'uomo non è soppresso dalla dignità divina.

Ciascuna delle due nature opera in unione con l'altra ciò che le è proprio: il Verbo opera ciò che è proprio del Verbo, e la carne eseguisce ciò che è proprio della carne; l'uno risplende per i miracoli, l'altra soccombe sotto le ingiurie. E come il Verbo resta sempre eguale in gloria al Padre, così la carne non abbandona mai la natura che le è propria. Una sola e stessa persona è nello stesso tempo veramente Figlio di Dio e veramente figlio dell'uomo: Dio nel senso che *al principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio*;[14] uomo nel senso che *il Verbo si fece carne e abitò tra di noi*; Dio perché *tutto è stato creato da lui e senza di lui nulla fu fatto*,[15] uomo perché *nato di donna, nato sotto la legge*.[16] La nascita carnale è manifestazione della natura umana, il parto verginale è indizio della virtù divina. La povertà della culla dimostra la debolezza del bambino, ma la voce degli angeli manifesta la grandezza dell'Altissimo. È in tutto simile a uomo che comincia a vivere, colui che l'empio Erode tenta d'uccidere; ma è il padrone di tutti colui che i Magi gioiscono di adorare umilmente. Quando egli viene a chiedere il battesimo a Giovanni suo precursore,

14. *Gv* 1,1.
15. *Gv* 1,14 e 1,3.
16. *Gal* 4,4.

affinché la sua divinità non rimanga nascosta sotto il velo della carne, risuona dall'alto dei cieli la voce del Padre: *Ecco il mio Figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto.*[17] Colui che, come uomo, è tentato dall'astuzia del demonio, in quanto Dio è servito dagli angeli. Soffrire la fame, essere assetato, essere stanco e dormire è evidentemente proprio dell'uomo.

Ma il saziare con cinque pani cinquemila uomini, il dare alla Samaritana un'acqua viva che estingue per sempre la sete, il camminare sulla superficie del mare, il comandare ai flutti e alla tempesta, è evidentemente proprio di Dio. Per citare solo i fatti principali, una sola e stessa natura non può allo stesso tempo piangere di compassione per l'amico morto e, con un semplice comando, risuscitarlo vivo dalla tomba, dove giaceva da quattro giorni; una sola e stessa natura non può pendere dalla croce e, nello stesso istante, cambiare la luce in tenebre e fare tremare tutto l'universo, essere trapassato dai chiodi e aprire la porta del paradiso alla fede del ladrone. La stessa natura non può dire: *Il Padre ed io siamo la stessa cosa*[18] e intanto dichiarare: *Il Padre è maggiore di me.*[19] Infatti, quantunque nel Signore Gesù Cristo, Dio e l'uomo formino una sola persona, tuttavia l'umiliazione e la gloria, che si riflettono su di essi, provengono ciascuna da fonte diversa. Da noi egli prese l'umanità, e per questo egli è minore del Padre; dal Padre prese la divinità e per questo è eguale al Padre.

La Scrittura dimostra la realtà della natura umana in Cristo

5. Per farci comprendere questa unità di persona in due nature, la Scrittura dice che il Figlio dell'uomo scese dal cielo, quantunque sia il Figlio di Dio Colui che prese la carne dalla Vergine, dalla quale nacque. E parimenti si legge che il Figlio di Dio fu crocifisso e fu sepolto, quantunque egli non abbia sofferto nella sua divinità, secondo la quale è Figlio unico del Padre, coeterno e consostanziale, ma soltanto nella debolezza della natura umana. Per questo noi tutti professiamo nel Simbolo che Egli, il Figlio unico di Dio, fu crocifisso e fu sepolto, conformemente alle parole dell'Apostolo: *Se l'avessero conosciuto, essi non avrebbero mai crocifisso il Signore della gloria.*[20] Quando il nostro Signore e Salvatore volle lui stesso, con le sue interrogazioni, istruire i discepoli sulla fede, domandò loro: *Chi dicono che sia io, Figlio*

17. *Mt* 3,17.
18. *Gv* 10,30.
19. *Gv* 14,28.
20. *1 Cor* 2,8.

dell'uomo?[21] E quando gli furono riferite le diverse opinioni, egli domandò loro: *Ma voi chi credete che io sia?*[22] Chi dite che sia io, che voi vedete nella condizione di schiavo e nella realtà della carne? Allora il beato Pietro, divinamente ispirato, giovando a tutti i popoli colla sua professione di fede, rispose: *Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente.*[23] A ragione egli fu proclamato beato dal Signore; e dalla pietra per eccellenza, che è Cristo, ottenne la solidità del potere e del nome, per avere confessato, per ispirazione del Padre, che il Cristo è nello stesso tempo il Figlio di Dio. Infatti una cosa senza l'altra non poteva operare la nostra salvezza, ed eguale era il pericolo, tanto nel confessare che il Signore Gesù Cristo era soltanto Dio senza essere uomo, oppure soltanto uomo senza essere Dio.

E dopo la sua risurrezione (che fu certamente la risurrezione di un vero corpo, giacché risuscitò lo stesso corpo che era stato crocifisso e sepolto, e non un altro) che cosa fece il Signore, se non chiarire la nostra fede e preservarla da ogni dubbio? Egli conversò con i suoi discepoli, abitò e mangiò con loro, si lasciò toccare, per soddisfare la scrupolosa curiosità di quelli che erano ancora stretti dal dubbio; entrò dai suoi discepoli a porte chiuse, e con il suo soffio diede loro lo Spirito Santo; e dopo aver dato loro il lume dell'intelligenza, svelò loro i segreti delle Sacre Scritture; mostrò loro la piaga del costato, i fori dei chiodi e tutti i segni della recente Passione e disse loro: *Osservate le mie mani e i miei piedi; sono io. Toccate e vedete; un fantasma non ha né carne né ossa, come vedete che ho io.*[24] E questo egli fece, perché noi conoscessimo che le proprietà della natura divina e della natura umana rimanevano inseparabilmente unite; affinché, senza identificare il Verbo con la carne, noi fossimo convinti che il Verbo e la carne formano l'unico Figlio di Dio.

È questo il mistero di fede che Eutiche ignora completamente: egli non ha riconosciuto la nostra natura nel Figlio unico di Dio, né nell'umiliazione della sua morte, né nella gloria della sua risurrezione. Egli non ha avuto timore delle parole del santo apostolo ed evangelista Giovanni che dice: *Ogni spirito, che confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne, viene da Dio; ma ogni spirito, che divide Gesù, non è da Dio, ed è un anticristo.*[25] E che cos'è dividere Gesù, se non separare da lui la natura umana, svuotare del suo contenuto, con sfrontate finzioni, il mistero dal quale noi abbiamo avuto la salvezza? Se egli è cieco a riguardo della natura del corpo di Cristo, deve necessariamente

21. *Mt* 16,13.
22. *Mt* 16,15.
23. *Mt* 16,16.
24. *Lc* 24,39.
25. *1 Gv* 4,2-3.

sragionare con eguale cecità a riguardo della Passione di Gesù. Infatti, se egli non dubita della realtà della croce del Signore, della realtà del supplizio sofferto per la salvezza del mondo, dovrà necessariamente riconoscere la sua carne, dal momento che crede alla morte di questa carne; dovrà ammettere che quell'uomo, che riconosce passibile, ebbe un corpo simile al nostro; perché il negare che abbia avuto una vera carne, è negare che abbia realmente sofferto.

Se dunque accetta la fede cristiana, e vuole prestare orecchio all'insegnamento evangelico, veda qual è la natura che fu trafitta dai chiodi e appesa alla croce; e consideri donde provengano il sangue e l'acqua, che sono sgorgati dal fianco del crocifisso, aperto dalla lancia del soldato, affinché la Chiesa di Dio avesse lavacro e bevanda. Ascolti ancora le parole del santo apostolo Pietro, il quale dichiara che la santificazione si opera per mezzo del sangue di Cristo; e non legga di corsa, senza fermarvisi, le sue parole: *Sappiate che non siete stati riscattati con cose corruttibili, con argento e oro, dalla vana maniera di vivere ereditata dai vostri padri, ma col sangue prezioso di Gesù Cristo, l'agnello senza difetto e senza macchia.*[26] E si arrenda alla testimonianza del santo apostolo Giovanni che dice: *Il sangue di Gesù Cristo, Figlio di Dio, ci purifica da ogni peccato.*[27] E ancora: *La vittoria che ha trionfato sul mondo è la nostra fede. E chi ha trionfato sul mondo se non colui che crede che Gesù è il Figlio di Dio? Gesù Cristo è colui che è venuto con l'acqua e con il sangue; non soltanto con l'acqua, ma con l'acqua e con il sangue. E lo Spirito rende testimonianza, perché lo Spirito è verità. Perché sono tre che rendono testimonianza, lo Spirito, l'acqua e il sangue: e questi tre sono una cosa sola,*[28] cioè lo Spirito di santificazione, il sangue della redenzione e l'acqua del battesimo. Queste tre sono una cosa sola, e tuttavia rimangono distinte, ma non disgiunte l'una dall'altra. E la Chiesa cattolica vive e s'ingrandisce in questa credenza che nel Cristo Gesù non c'è umanità senza una reale divinità, né divinità senza una vera umanità.

La risposta d'Eutiche è stata empia ed assurda: ma se egli ritratterà il suo errore, gli sia usata misericordia

6. Alla vostra domanda Eutiche ha risposto: «Io professo che, prima dell'unione, il Signore nostro era in due nature; ma dopo l'unione, io professo che vi è una sola natura». Mi sorprende assai

26. *1 Pt* 1,19.
27. *1 Gv* 1,7.
28. *1 Gv* 5,4-8.

che una professione così empia e assurda non sia stata subito rimproverata dai giudici e che un parlare così insensato e blasfemo si sia lasciato cadere, come se non si fosse udito nulla di offensivo. Giacché è empio tanto il dire che il Figlio unico di Dio era in due nature prima dell'unione, quanto l'asserire che dopo l'incarnazione c'è una sola natura. Affinché Eutiche non possa arguire, dal non essere stato da voi confutato, che la sua dichiarazione sia giusta o almeno sopportabile, ti preghiamo caldamente, o fratello carissimo,[29] che se per ispirazione della divina misericordia egli venisse a dar soddisfazione del suo errore, tu purghi l'ignoranza di quest'uomo inesperto anche da questo suo funesto modo di pensare.

Come risulta dagli atti, egli aveva già opportunamente incominciato ad abbandonare le sue opinioni, quando, stretto dai vostri ragionamenti, s'indusse ad ammettere ciò che non aveva ammesso mai e a sottomettersi a una fede dalla quale prima era alieno. Ma siccome ricusava di anatematizzare la sua empia dottrina, la tua Fraternità ha compreso che egli persisteva ostinatamente nel suo errore e meritava di essere condannato. Se egli mostrerà un sincero ed efficace pentimento, se riconoscerà, anche se tardi, l'equità della sentenza episcopale e dichiarerà, a sua piena giustificazione, di riprovare a voce e per scritto tutto quello che egli ha pensato di falso, nessuno potrà biasimare che si usi una misericordia, grande quanto si vuole, verso un uomo che si è corretto. Infatti il Signore nostro, vero e buon pastore *che ha dato la sua vita per le sue pecorelle*[30] e che è venuto a *salvare non già a perdere le anime degli uomini*,[31] vuole che noi imitiamo la sua bontà: la giustizia deve tenere a freno i peccatori, ma la misericordia non deve respingere coloro che si convertono. Quando i sostenitori d'una falsa opinione condannano essi stessi il loro errore, allora la retta fede è davvero difesa nel modo più fruttuoso.

Affinché tutto questo affare abbia una soluzione conforme alla pietà e alla fede, vi mandiamo i nostri fratelli Giulio vescovo,[32] Renato presbitero del titolo di San Clemente, e il nostro figlio, il diacono Ilaro, che faranno le veci nostre. Abbiamo aggiunto a loro il nostro segretario Dolcizio, del quale conosciamo bene la probità; e speriamo che, mediante l'aiuto divino, l'errante condannerà lui stesso il suo cattivo modo di pensare e si salverà. Dio ti conservi incolume, o fratello carissimo.

Data alle idi di giugno, sotto il consolato degli illustri Asturio e Protegene [13 giugno 449].

29. Flaviano.
30. *Gv* 10,11.
31. *Lc* 9,56.
32. Vescovo di Pozzuoli.

TRACTATUS (SERMONES)

Ammirabile semplicità e chiarezza dell'esposizione, profondità e nitidezza di pensiero, armonia della forma sono le doti caratteristiche che spiccano nei sermoni di San Leone e ne rendono piacevole la lettura. Ad esse s'aggiunge la brevità. Dei dieci sermoni sul Natale, il primo, che riportiamo per intero, è il più breve: meno di novanta righe. Ma anche degli altri nessuno raggiunge le duecento righe.

L'idea centrale che domina nei sermoni è l'*unione ipostatica*. Leone potrebbe essere chiamato il *dottore dell'unione ipostatica*: due nature, umana e divina, ciascuna intera e completa, senza mutamento e confusione, nell'unica persona del Cristo, nato da Maria Vergine in modo prodigioso per opera dello Spirito Santo. Questa unione si realizza a favore dell'umanità decaduta, per salvarla. L'incarnazione è il capolavoro di Dio, il centro della storia dell'umanità, l'anello di congiunzione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, tra coloro che attesero e coloro che videro.

Nell'umanità del Cristo ci sono tutti gli uomini, che Egli unisce a Dio, riscattandoli dalla schiavitù di Satana. La partecipazione ai sacramenti unisce l'uomo a Cristo, lo rende simile a Lui. Il cristiano deve prendere coscienza di questa sua dignità di membro di Cristo (*Agnosce, o christiane, dignitatem tuam*) e conformarvi la sua condotta. Questa partecipazione del Cristo è per il cristiano motivo di orgoglio, ma anche di sicurezza, di fiducia, di ottimismo e di gioia, sentimenti che ispirano tutta la predicazione di Leone.

Sermone 21 [Sermone I nel Natale del Signore]

Tutti dobbiamo partecipare alla gioia per la nascita di Cristo, l'unico nato senza colpa

1. Oggi è nato il nostro Salvatore, o carissimi; facciamo festa! Non c'è posto per la tristezza nel giorno in cui è nata la vita. Essa distrugge il timore della morte e ci riempie di gioia nella speranza delle promesse eterne. Nessuno è escluso dal partecipare a questa gioia, perché il motivo del gioire è comune a tutti: il Signore nostro, vincitore del peccato e della morte, non avendo trovato alcun uomo libero da colpa, è venuto a liberare tutti. Esulti il santo, perché s'avvicina la palma; goda il peccatore, perché gli è offerto il perdono; si conforti il pagano, perché è chiamato alla vita.

Quando furono compiuti i tempi disposti dall'arcano impenetrabile della Sapienza divina, il Figlio di Dio, volendo riconciliare la natura umana con il suo Creatore, l'assunse egli stesso, affinché il demonio, autore della morte, fosse vinto in quella stessa natura sulla quale aveva

riportato vittoria. La lotta ingaggiata per noi fu condotta con equità grande ed ammirevole: il Signore onnipotente si misurò con il suo terribile avversario, non già nel fulgore della sua maestà, ma nella nostra umile condizione, opponendogli le stesse sembianze e la stessa natura nostra, soggetta alla morte, ma senza alcuna traccia di peccato. Ad una tale natività non può certamente essere applicato ciò che la Scrittura dice di tutti gli uomini: *Nessuno è mondo da sozzura, neppure il piccolo, che ha vissuto un solo giorno sulla terra.*[33] In questa singolare natività non è penetrata alcuna concupiscenza della carne, non si è insinuato nulla della legge del peccato. Fu scelta una vergine della regale stirpe di Davide. Destinata a portare nel grembo questo sacro frutto, essa concepì con lo spirito prima che con il corpo questo figlio, Dio e uomo ad un tempo. Affinché, ignorando i divini disegni, essa non avesse a spaventarsi degli strani indizi,[34] le parole d'un angelo le rivelarono quello che lo Spirito Santo avrebbe operato in lei. Ed essa non ritenne danno al suo pudore il divenire madre di Dio. E perché avrebbe dovuto avere sfiducia nel nuovo modo di concepire, promessole come opera della potenza dell'Altissimo? Confermò inoltre la fede di lei, che già credeva, un miracolo già avvenuto: Elisabetta aveva ottenuto un'insperata fecondità. Non si poteva dubitare che Colui, che aveva dato la fecondità ad una donna sterile, potesse darla anche ad una vergine.

Il meraviglioso mistero dell'Incarnazione: due nature in una sola persona

2. E così, il Verbo di Dio, Dio egli stesso, il Figlio di Dio, che fin dal principio era con Dio, e per mezzo del quale fu fatta ogni cosa e nulla fu fatto senza di lui,[35] si fece uomo, per liberare l'uomo dalla morte eterna. Egli s'abbassò fino a rivestire la nostra umile natura, senza sminuire la sua maestà; rimanendo quello che era, assunse quello che non era; unì la forma di schiavo a quella nella quale Egli è eguale a Dio Padre,[36] e associò le due nature in modo che l'inferiore non fu assorbita nella glorificazione, né la superiore fu sminuita per avere associato a sé l'inferiore. Rimanendo dunque integre le proprietà delle due nature, unite in una sola persona, la maestà si riveste della bassezza, la forza della debolezza, l'eternità della mortalità. Per pagare il debito della nostra natura, la natura impassibile si unisce alla passi-

33. *Gb* 14,4-5 (LXX).
34. *Effectus*: i segni della gravidanza.
35. Cf *Gv* 1,1-3.
36. Cf *Fil* 2,6.

bile, il vero Dio e il vero uomo si uniscono nella persona del Signore Gesù, affinché, secondo le esigenze della nostra salvezza, un solo ed unico mediatore tra Dio e gli uomini[37] potesse per una parte morire e per l'altra risuscitare.[38] A ragione quindi il parto della nostra salvezza non poteva recare alcun danno alla verginale integrità: fu salvaguardia del pudore la nascita della Verità. Era conveniente, o carissimi, che nascesse così il Cristo, virtù e sapienza di Dio, per essere conforme a noi nell'umanità e superiore per la divinità. Infatti, se non fosse stato vero Dio, non avrebbe portato il rimedio; e se non fosse stato vero uomo, non avrebbe potuto essere nostro modello. Perciò alla nascita del Signore gli angeli esultanti cantano *Gloria a Dio nei cieli*, e annunciano *la pace sulla terra per gli uomini di buona volontà*.[39] Essi vedono formarsi da tutte le nazioni del mondo la celeste Gerusalemme. Di quest'opera inenarrabile della bontà divina non dovranno rallegrarsi gli uomini nella loro miseria, se tanto ne gioirono gli angeli nella loro grandezza?

Resi partecipi della natura divina, dobbiamo spogliarci dell'uomo vecchio

3. Rendiamo dunque grazie, o carissimi, a Dio Padre per mezzo del suo Figlio, nello Spirito Santo. Per il grande amore con cui ci amò, Egli ebbe pietà di noi; *e siccome eravamo morti nel peccato, ci restituì la vita nel Cristo*,[40] affinché fossimo in Lui una nuova creazione e una nuova opera delle sue mani. Spogliamoci dunque dell'*uomo vecchio con i suoi modi d'agire*;[41] e giacché siamo stati ammessi a partecipare della schiatta di Cristo, rinunciamo alle opere della carne.

Prendi coscienza, o cristiano, della tua dignità, e reso partecipe della natura divina,[42] non ritornare alla bassezza di prima, con un comportamento indegno della tua schiatta. Ricorda qual è il tuo capo e di qual corpo tu sei membro. Rammenta che sei stato strappato al potere delle tenebre e trasportato nella luce del regno di Dio.[43] Il sacramento del battesimo ti ha reso tempio dello Spirito Santo: con la tua cattiva condotta non costringere un così grande ospite a fug-

37 Cf *1 Tim* 2,5.
38 Cf questo passo con *l'Ep. 28 (ad Flavianum)*, 3.
39 *Lc* 2,14.
40 *Ef* 2,5.
41 *Col* 3,9.
42 Cf *2 Pt* 1,4.
43 Cf *Col* 1,3. Diamo il testo latino di questo brano celebre, modello di armonia e di stile: *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cuius capitis et cuius corporis sis membrum. Reminiscere quia erutus de potestate tenebrarum, translatus es in Dei lumen et regnum.*

gire; non metterti nuovamente sotto la schiavitù del demonio, perché il prezzo, con il quale fosti riscattato, è il sangue di Cristo. Ti riscattò nella misericordia, ma ti giudicherà nella verità Colui che regna con il Padre e lo Spirito Santo nei secoli dei secoli. Così sia.

SERMONE 82 [NEL GIORNO NATALE DEGLI APOSTOLI PIETRO E PAOLO]

La gloria di Roma, sede di Pietro, supera quella di capitale dell'impero

1. Di tutte le sacre solennità, o carissimi, tutto il mondo è partecipe, e la devozione, che sgorga da un'unica fede, esige che quanto rammentiamo fatto per la salvezza di tutti, con comune gaudio dappertutto sia celebrato. Tuttavia l'odierna festività, oltre alla venerazione che riscuote in tutto il mondo, deve essere celebrata con una esultanza speciale e propria della nostra città, affinché dove avvenne la morte gloriosa dei principi degli Apostoli, là si trovi il colmo della gioia nel giorno del loro martirio. Sono questi, o Roma, gli uomini che fecero splendere dinanzi a te la luce del Vangelo di Cristo: e tu, che eri maestra d'errore, divenisti discepola della verità. Sono questi i tuoi padri santi e pastori veraci, i quali, associandoti al regno dei cieli, ti fondarono molto meglio e più felicemente di quanto fecero coloro che posero le prime fondamenta delle tue mura: uno di essi, quello che ti diede il nome, ti macchiò uccidendo il fratello. Sono questi coloro che t'innalzarono a tanta gloria, che, come nazione santa, popolo eletto, città sacerdotale e regia,[44] divenuta capitale del mondo perché Pietro pose qui la sua sede, in forza della religione divina stendesti il tuo dominio sui confini più vasti di quelli raggiunti con il potere terreno. Quantunque, sempre crescendo di vittoria in vittoria, tu abbia esteso la tua sovranità sulla terra e sul mare, tuttavia ciò che t'assoggettarono le fatiche di guerra è minore di quello che ti conquistò la pace cristiana.[45]

L'Incarnazione opera della misericordia divina. L'impero romano provvidenziale preparazione alla diffusione del Vangelo

2. Iddio, infatti, buono, giusto e onnipotente, non negò mai la sua misericordia al genere umano; e a tutti insieme i mortali con bene-

44. Cf *1 Pt* 2,9.

45. *Quamvis enim multis aucta victoriis ius imperii tui terramarique protuleris, minus tamen est quod tibi bellicus labor subdidit quam quod pax christiana subiecit.* Più concisamente, ma con non minore efficacia, Prospero d'Aquitania nel carme *De ingratis* (intorno agli avversari della grazia), vv. 40-42, canta: *Sedes Roma Petri, quae pastorali honore / Facta caput mundo, quidquid non possidet armis / Religione tenet.*

fizi abbondantissimi sempre indicò la via per conoscerlo. Ma con più misterioso disegno e più profonda pietà egli ebbe compassione del volontario accecamento degli erranti e della loro malizia, sempre proclive al peggio, quando inviò il suo Verbo, eguale a sé e coeterno. Ed il Verbo si fece carne, unendo la sua divina natura all'umana, in modo che il suo discendere fino alla bassezza nostra fosse per noi elevazione alle più grandi altezze.[46] Ma, affinché gli effetti di questo favore inenarrabile si diffondessero in tutto il mondo, la divina Provvidenza preparò l'impero romano, il quale tanto crebbe i suoi confini, che tutti i popoli della terra ne fecero parte o ne furono alleati. Molto conveniva infatti all'opera, disposta da Dio, che molti regni fossero associati in un unico impero, affinché la predicazione cattolica potesse agevolmente penetrare tra i popoli, stretti tutti da un unico legame politico. Ma questa città, che ignorava l'autore del suo progresso, dominando su tutti i popoli, era schiava di tutte le loro superstizioni; e riteneva d'essere giunta al colmo della religiosità, perché non respingeva nessuna falsa religione. Quindi, quanto più strettamente la teneva legata il diavolo, tanto più meravigliosamente la liberò Cristo.

La missione degli Apostoli e quella di Pietro. Roma, ove s'erano dato convegno tutti gli errori, doveva divenire il centro d'irradiazione della verità

3. I dodici Apostoli, ricevuto dallo Spirito Santo il potere di parlare tutte le lingue, incominciarono a predicare al mondo il Vangelo, distribuendosi tra loro le diverse parti della terra. Al beatissimo Pietro, principe del collegio apostolico, toccò la rocca dell'impero romano, affinché la luce della verità, che si rivelava per la salvezza di tutti i popoli, dal capo stesso, con più efficacia, si diffondesse per tutto il corpo del mondo. E qual nazione non aveva allora uomini in questa città? Qual nazione avrebbe potuto ignorare ciò che Roma imparava? Qui dunque bisognava che fossero debellate le opinioni dei filosofi, demolite le vanità della sapienza terrena, confutato il culto dei demoni, distrutta l'empietà di tutti i riti sacrileghi; qui dove una superstizione scrupolosissima aveva raccolto il ritrovato degli errori di tutto il mondo.[47]

46. Il tema abituale, l'*incarnazione e l'unione ipostatica*, ha il suo posto anche in questo sermone, che parrebbe di argomento specificamente diverso.

47. Cf TACITO, *Annales*, 15,11: *quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.*

L'amore vinse il timore, quando Pietro volse i suoi passi verso la Roma di Claudio e di Nerone

4. A questa città dunque, tu non temi di venire, o beatissimo apostolo Pietro; e mentre l'apostolo Paolo, compagno della tua gloria, era ancora occupato nell'ordinare altre chiese, tu, con passo ancor più sicuro di quando camminasti sul mare,[48] entri in questa selva di belve ruggenti e in questo oceano turbolento e profondo. Né temi Roma, signora del mondo, tu che in casa di Caifa avevi temuto l'ancella del sacerdote.[49] Forse che era minore il potere di Claudio o la ferocia di Nerone, che il giudizio di Pilato o la crudeltà dei Giudei? Vinse dunque ogni motivo di timore la forza dell'amore: tu non ritenevi di dover temere coloro che avevi incominciato ad amare. Questo sentimento di intrepida carità si era impossessato della tua anima, già allorquando la protesta del tuo amore fu confermata dal mistero della triplice interrogazione.[50] Tu non intendesti chiedere altro che questo: di pascere il gregge di colui che tu amavi, offrendogli il cibo di cui tu sovrabbondavi.

Proseguendo, Leone accenna brevemente alla predicazione di Pietro nell'Asia Minore, prima della sua venuta a Roma (c. 5). Ricordato poi l'arrivo di Paolo nella capitale romana e la crudele persecuzione di Nerone, afferma che le persecuzioni non fanno che accrescere il numero dei fedeli, perché il sangue dei martiri è come un seme (c. 6). Conchiude dicendo che tra la schiera dei martiri spiccano i due fondatori della Chiesa di Roma, Pietro e Paolo: *Essi sono come le due pupille degli occhi del Corpo della Chiesa, del quale Cristo è il capo* e sono validi intercessori presso Dio a favore dei fedeli (c. 7).

BIBLIOGRAFIA

CPL 1656-1661, DPAC II, 1922-1925; (STUDER B.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 557-578 (STUDER B.).

Principali edizioni

a) *Opera Omnia*: PL 54-56; PLS 3, 329-350.

b) Edizioni parziali: *Sermones*: CHAVASSE A., *S. Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta* (= CChr.SL 138 e 138A), Turnholti 1973; DOLLE R.-LECLERCQ J., *Léon le Grand. Sermons*, t. I (= SC 22 bis), Paris 1964²); t. II (= SC

48. Cf *Mt* 14,30.
49. Cf *Mt* 26,70.
50. *Gv* 21,15-17.

49 bis), ivi 1962²; t. III (= SC 74), ivi 1961; t. IV (= SC 200), ivi 1973. *Epistulae*: SCHWARTZ E., *Leonis papae I epistolarum collectiones*, [sono 113 lettere], in *ACO* II, 4, Berolini / Lipsiae 1932, 3-163; SILVA-TAROUCA C. (ed.), *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum... et ... Epistula ad Leonem I imperatorem*, [le *Epp.* 28 e 165], Roma 1932; ID., *S. Leonis Magni epistolae contra Eutychis haeresem*, ivi, 1934 e 1935; ID., *Collectio Thessalonicensis*, ivi 1937; *Ep. ad Flavianum*, edita da BLAKENEY E. A., London 1923; *Ep. ad Flavianum*, edita anche da SCHWARTZ E., in *ACO* II, 2,1 n 5; II, 1,1; 10/20 (testo latino e greco); *Ep. 4*, edita criticamente da WURM H., in "Apollinaris" 12 (1939) 46-60, [cf PL 54,610-614].

Traduzioni (più recenti)

In italiano: MARIUCCI T., *Omelie e lettere di S. Leone Magno* (= Classici delle Religioni, Sezione 4), Torino 1968, 9-43; VALERIANI A., *Leone Magno. Il mistero del Natale* (= Letture cristiane delle origini. Testi 24), Roma 1983; CUSCITO G., *Leone Magno. Lettera 159* (= Antica madre 3), Milano 1980, 757-758. In inglese: HUNT E., *Leo Magnus. Letters* (= Fathers of the Church 34), New York 1957. In francese: le opere sopracitate nella collana SC 22 bis, 49 bis, 74, 200; DOLLE R., Namur 1961 (Sermoni scelti). In tedesco: WENZLOWSKY S., in BKV 2 voll., 1878 (Lettere); STEEGER Th., *Des hl. Papstes und Kirchenlehres Leo des Grossen sämtliche Sermonen* (= BKV², 54-55), München 1927; BREME Th., Leipzig 1936 (Sermoni 52-70); STEEGER Th., - STOCKMEIER P., *Reden zu den mysterien des Kirchenjahres* (= Schriften der Kirchenväter 9), München 1984. In spagnolo: CAMPOS J., in "Helmantica" 13 (1962) 269-308 [*Ep.* 15 (anti-priscillianista)].

Studi

AA.VV., *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History* (= Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Leuven 1985; AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia*, Bologna 1988, 211-233; BARDY G., *Il concilio di Calcedonia*, in FLICHE A., - MARTIN V., *Storia della Chiesa*, IV, Torino 1972³, 285-300, 324-334 (Leone I); BAUS K., *Lo sviluppo del primato romano da Milziade a Leone I*, in BAUS K., - EWIG E., *L'epoca dei concili (IV-V sec.)*, Milano 1977, 269-274 (288-293: Leone I), trad. it. [originale in tedesco 1971]; BETTI U., *La costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del Vaticano II*, Roma 1961; BORDONI M., *Gesù di Nazareth, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, 3. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, 829-846; CAMELOT Th., *De Nestorius à Eutichès: l'opposition de deux christologies*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg 1951, 213-233; CAMELOT Th., *Ephèse et Chalcédoine* (= Histoire des Conciles Oecuménique 2), Paris 1962, 77-182; CARRIERE J. M., *Le mystère de Jesus-Christ transmis par Chalcédoine*, in "Nouvelle Révue Théologique" 101 (1979) 338-357; CLAMPE G. W. H., *Christian Theology in the Patristic Period*, in UNLIFFE H. C., - JONES A. H. M. (edd.), *A History of Christian Doctrine*, Edinburgh 1978, 121-148; CLANGGARTNER G., *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über das apostolische Vikariat von Arles*, Bonn 1964; CLEROY M. V., *Le Christ de Chalcedoine*, in "Revue Thomiste" 73 (1973) 75-93; COHROY J., *The idea of reform in Leo the Great*, New York 1981 (Diss. Fordham Univ.; microfilm); CONGAR Y.-M., *Il primato dei primi quattro concili ecumenici*, in AA.VV., *Il concilio e i concili. Contributo alla storia della vita conciliare della Chiesa*, Roma 1961, 117-166, trad. it. [originale in francese]; DE HALLEUX A., *Le Vingt-huitième canon de Chalcédoine*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XIX, Leuven 1989, 28-36; DIONNE R., *The papacy and the Church. A Study of Praxis and Recept in Ecumenical Perspective*, New York 1987; DUVAL Y.-M., *Sacramentum et mysterium chez saint Léon le Grand*, Lille 1959 (Tesi, Fac. Theol.); FESTUGIÈRE A.-J., *Actes du Concile de Chalcedoine. Sessions III-IV*, Genève 1983; FORLIN PATRUCCO M., - SIMONETTI M., s. v. *Calcedonia*, in DPAC I, 565-567; GARGIA R., *El primado romano y la colegialidad episcopal en la controversia nestoriana*, in "Studium" 11 (Madrid 1971) 21-63; GAUDEMET J., *L'Église dans l'empire romain*

(= Le BRAS G. [ed.], *Histoire de Droit et des Institutions de l'Église en Occident* 3), Paris 1959; GLUSCHKE V., *Die Unfehlbarkeit des Papstes bei Leo dem Grossen und seinem Zeitgenossen*, Roma 1938 (Tesi, Fac. Theol. P.U.G.); GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia*, Brescia 1982, trad. it., [originale in tedesco 1990[3]]; GROSSI V., - DI BERARDINO A., *La chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Città di Castello 1984; HORN O., *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderbon 1982; HUDON G., *Le concept d'«assumptio» dans l'ecclésiologie de Léon le Grand*, in LIVINGSTONE E.A. (ed.), *Studia Patristica* XVIII/1, Kalamazoo / Michigan 1986, 155-162; JANIN R., s. v. *Chalcédoine*, in *DHGE* 12 (Paris 1953) 270-277; JONES A.H.M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971[2], 148-152 e 164-165; KASPER W., *Il dogma cristologico di Calcedonia*, in "Asprenas" 31 (1984) 117-130; KELLY J.N.D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, 408-419 (Leone I e il concilio di Calcedonia) trad. it. [originale in inglese 1968]); LECLERCQ J., *Introduction*, a *Léon le Grand. Sermons*, t. I (= SC 22 bis), Paris 1964, 7-55; LORETI I., *La pneumatologia di S. Leone Magno*, in FELICI S. (a cura di), *Spirito Santo e catechesi patristica* (= BiblScRel 54), Roma 1983, 133-153; LUDWIG E., *Chalcedon and Its Aftermath: Three unresolved Crises*, in "Laurentianum" 27 (1986) 98-120; MACCARRONE M., *La dottrina del primato papale dal* IV *all'*VIII *secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, in AA.VV., *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (= Settimane di studi 7), II, Spoleto 1960, 633-742; MACCARRONE M., *Sedes apostolica et sedes apostolicae: de titulo et ratione apostolicitatis in aetate patristica et in altiore Medio Aevo*, in *Acta Congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II*, Città del Vaticano 1968, 146-162; MACCARRONE M., *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal* II *al* V *secolo*, Roma 1974; MARIUCCI T., *Sangue e antropologia biblica in San Leone Magno*, in VATTIONI F. (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, III, Roma 1983, 1329-1334; MARTIN Th. O., *The twenty-eighth Canon of Chalcedon: a Background Note*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, II, Würzburg 1953, 459-490; MONACHINO V., *Il canone 28 di Calcedonia. Genesi storica* (= Testi storici 10), L'Aquila 1979; MUNIER Ch., *L'Église dans l'Empire romain*, Paris 1979; MUNIER Ch., *Autorità nella Chiesa*, in DPAC I, 450-457; ORTIZ DE URBINA I., *Das Glaubenssymbol von Chalcedon - sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, in GRILLMEIER A., - BACHT H. (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, *o. c.*, 389-348; PASCHOUD F., *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des invasions* (= Bibliotheca Helvetica Romana 7), Roma 1967; PELLEGRINO M., *Temi dominanti nei sermoni natalizi di S. Leone Magno*, in AA.VV., *Miscellanea C. Frigini* (= Hildephonsiana 6), in "La Scuola Cattolica" (1964) 97-115; PERRONE L., *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia 1980; PINELL i PONS J., *Jeuscrist, Déu servidor. Reflexions entorn a un aspecte de la teologia de sant Lleó el Gran* (= El gra de blat 87), Montserrat 1991; POLO G.M., *Maria nel mistero della salvezza secondo il papa Leone Magno*, Vicenza 1977; RIMOLDI A., *L'apostolo S. Pietro fondamento della Chiesa, principe degli Apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al concilio di Calcedonia*, Roma 1958; SESBOÜÉ B., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello B. (Milano) 1987, 132-156 [Concilio di Calcedonia]; SIEBEN H.J., *Zur Entwircklung der Konzilidee*, VII, in "Theologie und Philosophie" 49 (1974) 37-71 [Leone M.]; STOCKMEIER P., *Leo I des Grosses Beusteilung der Kaiserlichen Religionpolitik*, München 1959; STOCKMEIER P., *Imperium bei Papst Leo dem Grossen*, in CROSS F.L. (ed.) *Studia Patristica* III/1 (= TU 78), Berlin 1961, 413-420; STOCKMEIER P., *Glaubenssymbol, Lehrschreiben und Dogma im Umfeld von Chalkedon*, in AA.VV., *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt.* Festschrift für J. Kard. Ratzinger zum 60. Geburtstag, I, St. Ottilien 1987, 689-696; WINKELMANN E., *Papst Leo I und die sog. Apostasia Palästinas (452-453)*, in "Klio" 70 (1988) 167-175; WOJTOWYTSCH M., *Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461)*, Stuttgart 1981; WOJTOWYTSCH M., *Päpste und Papsttum*, Stuttgart 1981;

SAN PROSPERO D'AQUITANIA

Prospero (*Prosper Tirus*),[1] nato intorno al 390, originario dell'Aquitania, secondo la notizia fornitaci da Gennadio di Marsiglia,[2] rimarrà sempre un laico (semplice *homo* lo definisce Gennadio[3]), pur sacrificando il proprio matrimonio – se è autentico il poemetto *Ad uxorem* attribuitogli, in cui l'autore esorta la sua sposa a consacrarsi interamente a Dio – ad una vita di ascesi e di ricerca teologica, avvicinandosi agli ambienti monastici provenzali prima e entrando nella cancelleria papale poi.

Strenuo difensore di Agostino

Al di là del modesto spessore della sua produzione, Prospero assume un ruolo storicamente decisivo ed emblematico non solo nel processo di compiuta definizione, divulgazione e difesa della dottrina agostiniana della grazia e della predestinazione, ma ambiguamente anche nel processo della sua tacita e precoce marginalizzazione operata dalla chiesa di Roma e dalla tradizione teologica occidentale, tese a smussare, a rimuovere persino gli aspetti più radicali e paradossali dell'Agostino antipelagiano, sempre formalmente assunto e approvato, ma infine svuotato della sua eversiva portata teologica; ove il riconoscimento di Agostino come suprema autorità teologica dell'Occidente, come impareggiabile difensore del dogma e interprete della Bibbia coesiste con l'evidente disagio dinanzi al suo predestinazionismo, avvertito come novità estranea alla dottrina e alla prassi della tradizione ecclesiastica, e dunque solo parzialmente assunto e quindi snaturato.

Proprio questa divergenza sulla predestinazione tra Agostino[4]

1. Le opere di Prospero sono citate dall'edizione del Migne, PL 51: all'indicazione del capitolo, segue quella della colonna con l'abbreviazione: col.

2. *Vir. ill.*, 85.

3. *Ibid.*

4. *Specialis patronus fidei*: PROSPERO, *Ep ad Aug.*, [in AGOSTINO, *Ep.*, 225,1].

esegeta di Paolo e la tradizione ecclesiastica[5] è all'origine del primo scritto a noi noto di Prospero, la lettera inviata ad Agostino tra il 428 e il 429, che, con quella del suo amico Ilario,[6] riferisce delle resistenze marsigliesi alle dottrine antipelagiane e in particolare al *De correptione et gratia*, e provoca la replica agostiniana: il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae*. Prospero, chiedendo ulteriori chiarimenti ad Agostino, stigmatizza gli errori di coloro che nel XVII secolo verranno definiti semipelagiani (ricordiamo Cassiano e i suoi seguaci a Marsiglia e Lerino), i quali, pur ammettendo l'effetto funesto del peccato originale e confessando la necessità del battesimo e della grazia divina per la salvezza, attribuiscono alla libertà dell'uomo almeno l'*initium fidei*, il primo fondamentale assenso alla chiamata della grazia, o almeno la perseveranza nel bene (c. 3), rifiutando quindi e l'irresistibilità della grazia agostiniana (considerata come una riproposizione mascherata del determinismo manicheo vanificatore della libertà e della responsabilità morale dell'uomo: c. 3) e l'arbitraria, predestinata separazione divina tra eletti e reietti che – ammessa l'irresistibile efficacia della grazia – sola può rendere ragione della persistenza del male nel mondo. Al contrario Prospero considera come erronee la dottrina della universale volontà salvifica di Dio e del valore universale del sacrificio di Cristo, offerto per tutti ma respinto dalla libertà male orientata di alcuni (cc. 3-6); rifiuta la riduzione della predestinazione a prescienza della libera iniziativa umana di aderire o meno alla chiamata divina (c. 3), come la sua conseguenza: che gli stessi bambini morti senza battesimo sono dannati da Dio solo perché Egli prevede persino i peccati che avrebbero commessi da adulti (c. 5). Prospero inoltre condanna la pretesa di accantonare la questione troppo oscura della predestinazione, perché scandalosa per la fede dei più e di ostacolo all'impegno individuale, frustrato dalla coscienza dell'eterno quindi immodificabile decreto divino (c. 3); infine si rifiuta di ammettere accanto alla predicazione del vangelo, anche la legge naturale e quella mosaica come vie di salvezza (c. 4).

Nell'*Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio* (a. 429), Prospero ribadisce la sua assoluta fedeltà alle dottrine agostiniane, integralmente professate: la grazia non presuppone la manichea opposizione tra due nature, non è una «fatale necessità» (III, col. 79), non annienta la libertà, ma la libera e la rigenera donandole il desiderio

5. *Multi... contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid... de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti*: PROSPERO, *Ep. ad Aug.*, [in AGOSTINO, *Ep.*, 225,2].

6. ILARIO [laico della Gallia], *Ep. ad Aug.*, [in AGOSTINO, *Ep.*, 226].

di Dio,[7] il *bene velle*, il *bene agere* e il *permanere* in essi (XVII, col. 87); quindi sin dall'*initium fidei* «la nostra conversione a Dio dipende non da noi, ma da Dio» (VI, col. 81), dall'operazione dello Spirito nell'intima volontà (VII, col. 82). In se stesso invece il libero arbitrio è del tutto morto e prigioniero del diavolo (IX, col. 83), incapace del bene senza la grazia, come testimonia il tradimento di Pietro (X, col. 83). Dunque nessuno è degno della grazia, ma qualcuno lo diviene in quanto eletto e predestinato da Dio (IX, col. 82), ove comunque «confessiamo che nessuno si perde immeritatamente e nessuno è liberato meritatamente» (XIII, col. 85): il numero dei predestinati è quindi «certo presso Dio e definito», stabilito dal suo eterno *propositum*: «Negare la predestinazione è quindi tanto empio quanto opporsi alla grazia».[8] Particolarmente significativa in proposito è l'interpretazione restrittiva – e fedele ad Agostino – di *1 Tim* 2,4: *Deus omnes homines velit salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire*: Dio salva tutti gli uomini che *vuole* salvare e solo questi.[9]

Felice e originale traduzione delle tesi dell'*Ad Rufinum* in un saggio di poesia teologica è il *Carmen de ingratis*, poemetto di 1002 versi esametri contro pelagiani e semipelagiani. Così poco dopo la morte di Agostino (28 agosto 430), componendo le *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*, Prospero ribadisce in maniera pacata ma netta la dottrina agostiniana della predestinazione: l'opera infatti consiste nella delucidazione richiestagli da due preti ginevrini (piuttosto che genovesi) di nove passi ricavati dal *De praedestinatione sanctorum* e dal *De dono perseverantiae*. Testimonianza quest'ultima di come nella Gallia meridionale la polemica si intensifichi, sì da indurre Prospero ed Ilario a recarsi a Roma (430-431) per richiedere un'aperta condanna delle dottrine semipelagiane ed un ufficiale, definitivo riconoscimento degli insegnamenti di Agostino. La risposta di Celestino I risulta ambigua: pur indirizzando una lettera[10] ad un gruppo di vescovi della Gallia meridionale invitandoli a difendere la memoria di Agostino, non solo non pronuncia l'auspicata, aperta condanna delle dottrine semipelagiane, ma prende anche le distanze dal radicale agostinismo di Prospero, ricorrendo ad una sottile ironia: «Agostino, uomo di santa memoria, è sempre stato ricevuto nella nostra comunione per la sua vita e i suoi meriti. Non è mai stato oggetto di un sospetto malvagio e la sua scienza è stata tale che i nostri predecessori l'hanno sempre contato tra i loro maestri».[11] Il riferimento ai meriti di Agostino, l'af-

7. *Ep. ad Ruf.*, IX, col. 83; XVII, col. 87.
8. *Ivi*, XI, col. 84; cf XV, col. 86.
9. *Ivi*, XIII, col. 85; cf AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 8,14.
10. CELESTINO I, *Ep.*, 21 [*ad Episcopos Galliarum*] (= PL 50, 528ss).
11. *Ibid.*, 21,2 (= PL 50,530).

fiancarlo ad altre autorità rifiutando l'esclusivismo di Prospero, confermano la tradizionale diffidenza della sede romana (basti pensare alle resistenze di Zosimo nella condanna dei pelagiani) nei confronti delle dottrine sulla grazia dell'Ipponate.

Il periodo delle «prime concessioni»

Deluso dalla tiepida accoglienza di Celestino I, tornato in Gallia per proseguire la propria polemica contro i semipelagiani, Prospero è comunque costretto proprio dal suo insuccesso romano a rivedere la propria teologia della grazia, abbandonandosi a delle «prime concessioni»[12] alla linea moderata di Roma nelle due opere composte tra il 431 e il 434: le *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum* e le *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*. La prima, è indirizzata presumibilmente contro Vincenzo di Lerino, autore del celebre *Commonitorium*;[13] ad un *diabolicus indiculus* (*Praefatio*, col. 177), di sedici paradossi nei quali è costretta la dottrina agostiniana della predestinazione, Prospero risponde ribadendo la bontà della creazione divina (V, coll. 180-181), l'universale dannazione introdotta dal peccato di Adamo (III, col. 179) e la gratuita redenzione donata dalla grazia, che converte a quella salvezza (XV, col. 185) che la volontà autonoma dell'uomo decaduto, per giusta e universale punizione divina, è incapace di raggiungere.[14] Ma se pure la stessa predestinazione viene riaffermata, ora si insiste fortemente sulla divina volontà universale di salvezza[15] e sulla autonoma responsabilità della volontà umana (capace di redenzione, contrariamente a quella dei demoni: cf VI, col. 181) nel rifiutare questa chiamata;[16] si sottolinea sistematicamente come si dia predestinazione divina solo nei riguardi del bene, e non nei confronti del male,[17] e come essa *non si dia mai senza bontà e senza giustizia* (X, col. 182). Anche se la lettera di queste affermazioni rimane ancora formalmente compatibile con il rigido predestinazionismo agostiniano – secondo il quale Dio punisce giustamente il male che permette senza operare, e libera gratuitamente coloro che ha misteriosamente e immeritatamente predestinati –, risulta evidente l'intenzione di motivare l'occulta separazione divina tra eletti e reietti, di attribuire a questi

12. Cf CAPPUYNS M., *Le premier*, [*o. c.* nella bibliografia], 310.
13. Cf la scelta antologica, p. 299.
14. IV, col. 179; V, col. 181.
15. *1 Tim* 2,4 viene interpretato in maniera nuova: Dio vuole realmente la salvezza di tutti gli uomini: cf II, col. 179; XVI, col. 186.
16. X, col. 183; XVI, col. 186.
17. XI-XIV, coll. 183-184.

lo scandalo della loro dannazione e non alla volontà d'amore di Dio che anche questi chiama, ma inutilmente; ove non si trova traccia della distinzione agostiniana tra *suasio* e *persuasio*, che proprio in Dio radicava la separazione tra eletti e reietti, anzi implicitamente si profila una concessione alle posizioni semipelagiane, che alla libertà dell'uomo affidava, nell'*initium fidei*, la responsabilità di accettare o rifiutare l'universale chiamata di Dio alla salvezza, accantonando l'irresistibile grazia operante agostiniana.

Nelle *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium*, pur ribadendo la sua fedeltà – *in nullo recedens* (*Praefatio*, col. 156) – ad Agostino, Prospero rivela chiaramente il conflitto tra l'eredità dell'Ipponate e le nuove esigenze della sua teologia: le due *partes* dell'opera sono talmente discordi da far ipotizzare due fasi di stesura, la seconda delle quali intenderebbe correggere o ridimensionare la prima; mentre in questa si ritrovano infatti le stesse dottrine dell'*Ad Rufinum*, nella seconda *pars* Prospero accentua quelle «concessioni» agli avversari dell'agostinismo radicale già ravvisate nella risposta a Vincenzo. Dunque, la *vocatio* divina chiama tutti gli uomini alla salvezza senza distinzioni: *Non è giusto affermare che coloro che sono stati chiamati non sono stati chiamati alla stessa maniera, ma alcuni perché credessero e gli altri perché non credessero, come se la chiamata di Dio fosse stata la causa del loro non credere... infatti la mancanza di fede deriva unicamente dalla volontà dell'uomo* (*Sent.*, c. V); addirittura la predestinazione sembra dipendere dalla prescienza delle azioni dell'uomo, della sua fede e della sua perseveranza, che invece per Agostino erano determinate dalla predestinazione divina: *Infatti sebbene l'onnipotenza di Dio avrebbe potuto fornire a coloro che sarebbero caduti la capacità di perseverare, tuttavia la sua grazia non li abbandonò prima di essere abbandonata da loro. E poiché Dio previde la loro futura volontaria defezione, non li accolse nell'elezione della predestinazione* (*Sent.*, c. VII); la dottrina della predestinazione, precedentemente affermata da Prospero nella sua versione più rigida e coerente, viene così tacciata di eccessiva durezza e confinata nella trascendenza di un mistero che comunque non può negare l'universale amore di Dio per le creature e l'appello all'esercizio della loro libertà: *Così chi dice che Dio non vuole che si salvino tutti gli uomini, ma soltanto un certo numero di predestinati, parla più duramente di quanto non si dovrebbe parlare dell'altezza dell'imperscrutabile grazia di Dio, che vuole che tutti siano salvi e pervengano alla conoscenza della verità* (*Sent.*, c. VIII); in tal senso, il sangue di Cristo è il «*pretium totius mundi*», *da cui sono esclusi o coloro che dilettati dalla servitù (del peccato) non vollero essere redenti, o coloro che dopo la redenzione sono tornati alla stessa servitù* (*Sent.*,

c. IX); *dunque chi aderisce a Dio, è mosso dallo Spirito di Dio, chi invece recede da Dio, smette di obbedire per propria volontà* (*Sent.*, c. XII); *perciò il predestinato vive della fede donatagli, il non predestinato muore di una mancanza di fede volontaria, cui non è costretto* (*Sent.*, c. XIV).

Il più ampio degli scritti teologici di Prospero, il *De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem* (anni 433-434), attacca violentemente Giovanni Cassiano, il grande luminare del monachesimo occidentale, e in particolare la XIII conferenza delle sue *Collationes*, pubblicate tra il 420 e il 429.[18] Più che per le sue novità teologiche, piuttosto scarse, questo scritto si distingue per il forte tono polemico – che forse nasconde, sotto l'ansia di differenziarsi, l'esigenza di riaffermare il proprio agostinismo ormai vacillante – con cui vengono ribadite contro i semipelagiani la dottrina agostiniana della corruzione della natura umana e del radicale asservimento al peccato del libero arbitrio privo del dono dello Spirito (X-XII, coll. 240-246), e la dottrina della dipendenza dello stesso *initium fidei* e del perseverare nel bene dalla grazia di Dio;[19] rivelativa è invece la completa marginalizzazione della dottrina della predestinazione, il che mostra quanto profonda sia ormai divenuta l'evoluzione di Prospero nei riguardi di quello che rimane il fuoco della dottrina agostiniana della grazia; anzi, contro il dettato agostiniano, Prospero sottolinea come la Chiesa preghi anche per tutti gli infedeli affinché si convertano, e perché Dio stesso vuole essere supplicato *pro omnibus hominibus* (XVIII, coll. 264-265).

A Roma nella cancelleria papale

Quando nel 440 l'arcidiacono Leone, in Gallia per una missione diplomatica, fu eletto papa probabilmente riportò con sé a Roma Prospero, che troviamo poi teologo nella cancelleria pontificia. Gennadio attribuisce a lui la composizione della celebre lettera di Leone a Flaviano, contro Eutiche (*Ep.*, 28).

Le controversie sulla grazia non dominano più il campo: Prospero compone l'*Expositio Psalmorum a C usque ad CL*, desunta dalle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino; il *Chronicon*, una cronaca universale dalla creazione del mondo fino al 455, fortemente influenzata dalle opere di Eusebio e di Girolamo; il primo florilegio agostiniano, l'importante *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, 392 sentenze decisive per la storia del dogma (basti pensare al ruolo da

18. Cf la scelta antologica, p. 300 s.

19. IV, coll. 223-225; IX, coll. 235-238.

esse esercitato al II Concilio di Orange del 529), uno dei principali veicoli della fortuna di Agostino nel Medioevo.

Da alcuni[20] è attribuita a Prospero anche l'opera anonima *De vocatione omnium gentium*, ove, del tutto taciuto il nome di Agostino, coesistono la dottrina della grazia gratuita – Dio dona liberamente la sua *gratia stupenda* (I, c. XXV, col. 686), la sua *gratia specialis* (II, c. XXV, col. 711) – con la dottrina della universale volontà salvifica di Dio, cui è dedicato tutto il II libro; questa agisce non solo attraverso la grazia, ma anche attraverso la legge interiore e quella rivelata (II, c. IX, col. 694), come già aveva affermato l'antico nemico di Prospero, Cassiano: l'amore di Dio, il suo Spirito – senza il quale la libertà umana decaduta è impotente – raggiunge quindi ogni civiltà, persino quelle pagane, pur agendo in maniera più nascosta e limitata;[21] sta comunque alla libertà dell'uomo accogliere l'appello misericordioso di Dio, culminante in Cristo e nella carità cristiana.[22] Il mistero della predestinazione riaffiora comunque dinanzi all'interrogativo del perché la grazia cristiana si sia universalmente diffusa così tardi, dinanzi al mistero del senso della morte dei bambini innocenti e non battezzati, a quello della diversità immeritata dei destini individuali (II, c. XIX, col. 706); ma la fiducia nel Dio misericordioso spinge l'uomo ad evitare il rigido dualismo predestinazionista agostiniano, confessando che comunque in questi misteri è nascosto un divino disegno d'amore (II, c. XXX, coll. 715-716).

Qualora si ammettesse l'autenticità di quest'opera, la *retractatio* delle tesi agostiniane sarebbe completa,[23] la fedeltà di Prospero al suo maestro definitivamente vinta dalla sottomissione all'autorità di Roma, la dottrina della predestinazione snaturata e subordinata alla dottrina della universale volontà salvifica di Dio e a quella (implicitamente affermata) della retribuzione dei meriti dell'uomo; se infatti contro i semipelagiani è ancora ribadita l'accettazione della predestinazione come causa nascosta della grazia operante sin dall'*initium fidei* nella libertà dell'eletto, nei riguardi dei reietti – contro il pericolo di cadere in un determinismo che imporrebbe di attribuire a Dio la responsabilità di tollerare e quindi di volere il male, pur potendolo annullare – si afferma contro Agostino la universale volontà salvifica di Dio e quindi la possibilità propria della natura umana di rifiutare la chiamata, meritando la condanna; ove il problema è nascosto, e non risolto, in quanto –

20. Valentin; Cappuyns, *L'auteur...*; Hamman; contrario all'attribuzione de Plinval. [opere citate nella bibliografia].

21. II, c. XIV, coll. 699-700 e c. XXXIII, col. 713.

22. II, c. XI, coll. 696-697 e c. XXVI, coll. 711-712.

23. Basterebbe un rapido confronto con la citata *Ep.* di Prospero ad Agostino.

come lucidamente aveva concluso Agostino – o si ricade nel semipelagianesimo o rimane comunque la distinzione tra l'irresistibile *persuasio* di Dio nei confronti degli eletti e la resistibile *suasio* di Dio nei confronti dei reietti, che reintroduce lo scandalo teologico della arbitraria separazione divina tra le due *massae*.

Prospero di Aquitania è quindi costretto a piegarsi ad un agostinismo nominale che, privato delle dottrine più radicali, è costretto a convivere con un semipelagianesimo di fatto, in un contraddittorio e precario sistema di compromesso, destinato ad essere periodicamente messo in crisi (con Gottescalco, Lutero, Calvino, Giansenio) e pur puntualmente riaffermato (con il II Concilio di Orange, con Scoto Eriugena, con il tomismo medievale, con il concilio di Trento, con i pronunciamenti antigiansenisti).

Trasmissione del testo

Per i manoscritti cf SCIUTO F., *Nonnulla de codicibus*, in "Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica" 9 (Catania 1959) 19-24. In particolare per l'*Expositio Psalmorum* e il *Liber Sententiarum* si vedano le rispettive prefazioni all'edizione critica in CChr.SL 68A.

ANTOLOGIA

PRO AUGUSTINO RESPONSIONES AD CAPITULA OBIECTIONUM VINCENTIARUM

Ecco in sintesi le sedici *obiectiones Vincentianae* come le riferisce Prospero nella sua confutazione.

I: Cristo non è morto per la redenzione di tutti gli uomini; II: Dio non vuole che tutti gli uomini siano salvi; III: Dio creò la maggior parte del genere umano per perderla; IV: la maggior parte del genere umano fu creata da Dio affinché faccia la volontà del diavolo; V: Dio è autore dei nostri peccati, perché ha reso cattiva la nostra volontà, dandoci una natura che non può fare altro che peccare; VI: il libero arbitrio dell'uomo, come quello del diavolo, è libero solo di fare il male; VII-VIII-IX: è volontà di Dio che una gran parte dei cristiani non voglia e non possa salvarsi; X-XI: Dio è l'autore degli adulterii, degli incesti e di tutti i delitti commessi dagli uomini; XII-XIII-XIV-XV: la predestinazione converte gli uomini da figli di Dio in figli del diavolo;

essi non sono vittime dei loro vizi o della loro mancanza di perseveranza, ma della predestinazione di Dio, che li fa cadere e non permette che risorgano facendo penitenza; XVI: gran parte dei fedeli, quando prega «sia fatta la tua volontà», chiede di peccare e morire eternamente, perché tale è la volontà di Dio.

Il testo originale, che noi non possediamo, aveva realmente la forma paradossale di questo riferito da Prospero, ove la dottrina agostiniana è in qualche caso deformata, ma in qualche altro portata alle sue estreme e necessarie conseguenze? Chi è l'autore delle *Obiectiones*? Prospero dice che giravano anonime, dunque l'attribuzione ad un Vincenzo è sua. È l'autore del *Commonitorium*? È probabile: non solo anche nel *Commonitorium* Vincenzo si cela dietro ad uno pseudonimo (*peregrinus*), ma gli studiosi hanno trovato affinità di stile e di lessico tra i due scritti.

Prefazione

(...) Ci metteremo dinanzi uno per volta i sedici articoli e diremo per ciascuno quale è il pensiero nostro e di quella fede che difendiamo contro i pelagiani con l'autorità della sede apostolica. Coloro che si degneranno di curarsi di leggere il nostro scritto conosceranno che nell'animo nostro non c'è neppure l'ombra di quelle empie e profane dottrine; e si persuaderanno che quelle bestemmie, che vedranno da noi condannate, si trovano e devono essere punite in coloro che le hanno inventate.

Obiezioni

Prospero in sedici capitoli non lunghi esamina le sedici *obiectiones* e le confuta. Ecco come scioglie l'ultima, la sedicesima.

XVI. La verità non dice che sia volontà di Dio che i fedeli e i santi perdano la fede e l'innocenza e periscano eternamente. La verità invece dice così: *La volontà del Padre, che mi ha mandato, è che io non perda nulla di ciò che mi ha dato, ma che lo resusciti nell'ultimo giorno.*[1] Dunque ciò che il Padre diede al Figlio, questi non lo perde affatto. Il Figlio stesso infatti dice: *Tutto quello che mi dà il Padre verrà a me, e chi viene a me io non lo caccerò fuori.*[2] È vero che essendo generale la vocazione e grande la bontà del Signore, a coloro che perseverano sono mescolati anche coloro che non persevereranno; ma questi ultimi, quando vengono meno alla pietà, non lo fanno per l'azione di Dio,

1 *Gv* 6,39.
2 *Gv* 6,37.

ma per loro volontà; essi non sono costretti a cadere, né sono spinti fuori, affinché siano esclusi dalla salvezza; tuttavia, colui che non può essere ingannato, sa in precedenza che essi cadranno e si allontaneranno dalla salvezza. Quindi ogni volta che nell'*Orazione domenicale* dicono «sia fatta la tua volontà», non chiedono contro se stessi, ciò che Dio non farà in nessun modo e per nessuna ragione, cioè che essi cadano e precipitino; questo lo farà la loro malizia e il loro libero arbitrio. È però certo che essi chiedono, contro di sé, ciò che certamente fa parte della volontà divina; che cioè quando verrà il Figlio dell'uomo nella sua maestà e siederà sul trono della sua gloria, si radunino dinanzi a lui tutte le genti ed egli separi gli uni dagli altri, mettendo gli uni a destra e gli altri a sinistra, e quelli che sono alla destra lo odano esclamare: *Venite benedetti del Padre mio, e prendete possesso del regno preparato per voi sin dalla fondazione del mondo*;[3] e che anche quelli che sono alla sinistra odano: *Andate lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e per i suoi angeli.*[4] Perciò coloro che non faranno la volontà di Dio, e intanto chiedono che si faccia la volontà di Dio, sono ascoltati in ciò che per volontà di Dio deve avvenire, cioè che quelli che imitano il diavolo, siano giudicati con lui. Coloro infatti che disprezzarono la volontà di Dio che invita, sentiranno la volontà di Dio che vendica».

LIBER CONTRA COLLATOREM

In questo scritto Prospero non si limita a difendere Agostino, ma assale con violenza il grande maestro del monachesimo occidentale: raccoglie dalla *Conferenza* XIII di Cassiano dodici proposizioni e le demolisce dimostrandole errate o assurde. Nel XX capitolo raccoglie insieme gli errori contenuti nelle *definitiones* di Cassiano, offrendoci un quadro sufficientemente esauriente, pur se in parte tendenzioso, sì che le dottrine qui sostenute sembrano essere ancora più radicali di quelle dello stesso Celestio, delle obiezioni dei monaci provenzali alla dottrina agostiniana della grazia.

Gli errori nelle «*definitiones*» di Cassiano

XX. Ecco l'insegnamento contenuto in queste proposizioni; così è scritto, questa è la conclusione delle dispute fatte. L'anima di Adamo

3. *Mt* 25,34.
4. *Mt* 25,41.

non fu guastata a causa del peccato; è rimasto qualche cosa di sano, in quello per cui ha peccato (nella sua anima un tempo libera, ora viziata dal peccato). Non ha perduto la scienza del bene, che aveva ricevuto. E la sua discendenza certamente non ha perduto ciò che non aveva perduto nemmeno lui. Inoltre, in ogni anima vi sono naturalmente dei germi di virtù depostivi dalla bontà del Creatore; in modo che colui che vuole può, con il suo naturale giudizio, pervenire alla grazia di Dio e meritare quell'aiuto divino che gli consentirà di giungere più facilmente alla perfezione; giacché non ha né merito, né lode colui che si adorna di beni altrui. Bisogna dunque guardarsi dall'attribuire a Dio i meriti dei Santi, talmente che sembri che la natura umana non possa da sé fare nulla di buono. L'integrità della sua forza è tale che essa, senza l'aiuto di Dio, è capace di combattere anche contro il diavolo e la sua estrema crudeltà. E questo potere (*possibilitas*) è naturale in tutti gli uomini, ma non tutti vogliono servirsi delle forze che sono innate (*ingeneratae*) in loro. Tale è dunque la bontà del Creatore a riguardo di tutti gli uomini, che alcuni li accoglie e li loda perché vengano a lui spontaneamente; altri, siccome resistono, li attira contro la loro volontà: e in tal modo egli è l'accoglitore di coloro che vogliono e il salvatore di coloro che non vogliono (*susceptor volentium et salvator nolentium*). E siccome una parte della chiesa è giustificata dalla grazia (*ex gratia*) e un'altra invece dal libero arbitrio (*ex libero arbitrio*), ne consegue che coloro che la natura ha fatto progredire hanno gloria maggiore di coloro che la grazia ha liberato; giacché per ogni buona opera la volontà è libera tanto nella discendenza di Adamo, quanto lo era in Adamo prima del peccato.

Bibliografia

Cf. CPL 516-535; DPAC II, 2928-2930: s. v. (HAMMAN A.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 522-528 (HAMMAN A.).

Edizioni

PL 51 e PLS 3,147-149; CALLENS P., *Sancti Prosperi Aquitani Expositio Psalmorum* (= CChr.SL 68A), Turnholti 1972, pp. V-211; GASTALDO M., *Sancti Prosperi Aquitani Liber Sententiarum*, ivi, pp. 213-365.

Traduzioni

In francese: FRÉMONT-VERGOBBI F. e THROO B. (a cura di), *Prosper d'Aquitaine. L'appel de tous les peuples*, Paris 1993.

BARCLIFT P. L., *Predestination and Divine Foreknowledge in the Sermons of Pope Leo the Great*, in "Church History" 62 (1993) 5-21; BARTNIK C., *L'universalisme de l'histoire du salut dans le De vocatione omium gentium*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 68 (1973) 731-758; CAPPUYNS M., *L'auteur du De Vocatione omnium gentium*, in "Revue Bénédictine" 39 (1927) 198-226; CAPPUYNS M., *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval. Prosper d'Aquitaine*, in "Revue de Théologie Ancienne et Médiévale" 1 (1929) 309-337; CHÉNÉ J., *Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin*, in "Recherches de Sciences Religieuses" 43 (1955) 321-341; CHÉNÉ J., *Les origines de la controverse semipélagienne*, in "Année Théologique Augustinienne" 13 (1953) 56-109; CHÉNÉ J., *Que signifiaient «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les sémipélagiens?*, in "Revue des Sciences Religieuses" 36 (1948) 566-588; De PLINVAL G., *Prosper d'Aquitaine interprète de saint Augustin*, in "Recherches Augustiniennes" 1 (Paris 1958) 339-355; GAIDIOZ J., *La christologie de s. Prosper d'Aquitaine*, Lyon 1947; JACQUIN M., *La prédestination au v et vi siècles*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 7 (1906) 269-300; LORENZ R., *Der Augustinismus Prospers von Aquitanien*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 73 (1962) 217-252; MARROU H.-I., *Jean Cassien à Marseille*, in "Revue du moyen-âge latin" 1 (1945) 5-26; PELLAND L., *S. Prosperi A. doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica*, Montréal 1936; SOLIGNAC A., s. v. *Prosper d'Aquitaine*, in *DSp* 12 (Paris 1986) 2446-2456; TIBILETTI G., *Polemiche in Africa contro i teologi provenzali*, in "Augustinianum" 26 (1986) 499-517; VALENTIN L., *S. Prosper d'Aquitaine*, Toulouse-Paris 1900; WÖRTER F., *Beitrage zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Munster 1889.

Cenni biografici e scritti[1]

Della vita di Salviano, austero testimone dei costumi e della società del sec. V non meno che appassionato interprete delle ansie e dei problemi della realtà storica dei suo tempo,[2] sappiamo pochissimo.

Nato intorno al 390[3] nella Belgica I o nella Germania I (a Treviri? a Colonia?)[4] da famiglia forse aristocratica,[5] fece la terrificante esperienza delle invasioni barbariche.[6] Fu educato alla *humana et divina litteratura*[7] e acquisì, con un'accurata formazione retorica, una notevole cultura giuridica, come agevolmente si inferisce dai suoi scritti. Certamente era già cristiano quando sposò Palladia, allora pagana,[8] dalla quale ebbe una figlia, Auspiciola.

1. Gli scritti di Salviano saranno citati (*Eccl.* = *Ad Ecclesiam*; *Ep./Epp.* = *Epistula/-ae*; *Gub.* = *De gubernatione Dei*) secondo l'edizione del LAGARRIGUE, su cui vedi *infra*, nella bibliografia: *Edizioni*.
2. Tra le fonti che ci ragguagliano sulle condizioni dell'impero d'Occidente nel sec. V, quella salvianea è «la más reveladora (...), la única que nos permite ver directamente toda la miseria de ese tiempo en su realidad atroz»: così – sulla scia di Stern e di Croix – BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, Madrid 1990, 9. Solo in questi ultimi decenni, sempre meno gravata dalle pesanti ipoteche di certa critica storica condizionata da precomprensioni di parte (cf HAMMAN A.-G., *L'actualité de Salvien de Marseille. Idées sociales et politiques*, in "Augustinianum" 17 [1977] 381s.), l'opera di Salviano ha cominciato ad essere scoperta nel suo valore e nella sua originalità. Sintomatica di ciò la distanza che corre fra i giudizi espressi sul presbitero di Marsiglia, ad es. da G. Bardy (nel 1939) e da G. Lagarrigue (nel 1990) rispettivamente in *DThC* 14, 1056-1058 e in *DSp* 14, 290-297. Vedi *infra*, nota 131.
3. Cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I (= SC 176), Paris 1971, 10, nota 1; PRICOCO S., *Una nota biografica su Salviano di Marsiglia*, in "Siculorum Gymnasium" 29 (1976) 368.
4. Suggestivi al riguardo i tratti di *Gub.*, 6,8,39; 6,9,47; 6,13,76. Cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I, *o. c.*, 10, nota 2.
5. Fra gli indizi (cf PELLEGRINO M., *Salviano di Marsiglia. Studio critico*, Roma 1940, 8s.) in tal senso più significativi quello di *Ep.* 1,5, ove un giovane della sua famiglia, *propinquus*, è detto da Salviano *non parvi nominis, familia non obscurus, domo non despicabilis*.
6. Cf *Gub.*, 6,15,82-84; *Ep.*, 1,6.
7. GENNADIO, *Vir. ill.*, 68. Cf BADOT Ph., *La notice de Gennade relative à Salvien*, in "Revue Bénédictine" 84 (1974) 352-366.
8. *Ep.*, 4,7.

Dopo la *conversiuncula* di entrambi alla vita ascetica,[9] troviamo Salviano in una comunità monastica,[10] con ogni probabilità quella lerinese,[11] ove – giunto non oltre il 424 – trascorse non meno di sette anni.[12] Qui, stimato dai monaci – segnatamente dall'abate Onorato e da Ilario –, fu maestro di Salonio e Verano,[13] figli di Eucherio, con i quali strinse duraturi vincoli di amicizia.

Successivamente ritroviamo Salviano *apud Massiliam presbyter*,[14] benché si ignori se abbia ricevuto l'ordinazione sacerdotale a Lerino o a Marsiglia (ca. 429, e comunque non dopo il 430).[15]

Null'altro può dirsi della vita del *magister episcoporum*,[16] se non che scrisse – come attesta Gennadio – *scholastico et aperto sermone multa*, e che viveva *in senectute bona* quando il biografo di Marsiglia attendeva alla composizione del *De viris illustribus* (ca. 470).[17]

Il *corpus* salvianeo[18] risulta oggi costituito da nove *Epistulae*, dai quattro libri dell'*Ad Ecclesiam*[19] e dagli otto libri del *De gubernatione Dei*.[20]

Le *Epistulae*, di varia lunghezza, sono particolarmente composte secondo le raffinate norme insegnate dai maestri di retorica dell'età tardoantica,[21] e ci mostrano qua e là un Salviano cantore della fede

9. *Ep.*, 4,6. Una «piccola conversione» rispetto alla conversione per eccellenza, quella dal paganesimo al cristianesimo. Per essa si incrinarono tuttavia i rapporti con Ipazio e Quieta, genitori di Palladia, che non condivisero la loro decisione comportante, oltre che la continenza sessuale, l'abbandono del secolo.
10. Cf *Epp.*, 1 e 4.
11. «L'ipotesi più vicina al buon senso e alla verosimiglianza» è che Salviano abbia fatto esperienza di vita ascetica unicamente a Lerino: «l'*evidence* relativa ai rapporti di Salviano con il celebre asceterio di Onorato riposa essenzialmente su due passi» (PRICOCO S., *Una nota biografica...*, *o. c.*, 361), quelli di ILARIO D'ARLES, *Vit. Hon.*, 19,5-12, e di EUCHERIO DI LIONE, *Instr.*, 1, praef.
12. Cf PRICOCO S., *Una nota biografica...*, *o. c.*, 360s. 368.
13. Futuri *magistri ecclesiarum* (GENNADIO, *Vir. ill.*, 68): l'uno vescovo di Ginevra, l'altro forse di Vence.
14. GENNADIO, *l. c.*
15. PRICOCO S., *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, 54.
16. GENNADIO, *l. c.* Cf LAGARRIGUE G., s. v. *Salvien de Marseille*, in *Dsp* 14,290.
17. GENNADIO, *l. c.*
18. Quanto alle opere salvianee che GENNADIO, *l. c.*, afferma di aver letto, cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I, *o. c.*, 14; ID., s. v. *Salvien de Marseille*, in *DSp* 14,291.
19. *Adversus avaritiam*, secondo GENNADIO, *l. c.*. Cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I, *o. c.*, 43s.
20. Di quest'opera – che comprende il *Liber satisfactionis* e il *De praesenti iudicio* di cui alla testimonianza gennadiana – ci è giunto incompleto o tale è rimasto il libro VIII. Cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II (= SC 220), Paris 1975 14s; ID., s. v. *Salvien de Marseille*, in *DSp* 14,293.
21. Prestigiosa in tal senso la tradizione gallo-romana. Si pensi ad es. all'ampio ventaglio di regole, suggerimenti e consigli sulla composizione letteraria offertoci da Ausonio, dei cui insegnamenti fruirono, tra gli altri, Paolino Nolano a Burdigala e l'imperatore Graziano a Treviri: cf MESSANA V., *Aspetti e momenti di formazione scolare (e religiosa) nel «corpus» di Ausonio*, in FELICI S. (a cura di), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età postnicena)*. Convegno di studio e di aggior-

e delle virtù cristiane. Esse sono indirizzate: a una comunità monastica – verosimilmente quella di Lerino – cui Salviano raccomanda di accogliere un giovane, suo familiare,[22] la cui madre, *vera vidua*, era divenuta serva delle mogli dei barbari (I); all'antico amico Eucherio, neo-vescovo di Lione, con il quale si felicita – non senza alcune topiche espressioni di *ira amantium* – per i *novi honores* (II); ad Agricio, vescovo di Sens, cui porge le scuse per il poco riguardo, *inofficiositas*, avuto nei suoi confronti (III);[23] ai suoceri Ipazio e Quieta, cui umilmente spiega i motivi della *conversiuncula*, e – lasciando intervenire Palladia e Auspiciola – chiede supplichevole che vengano ripristinati i rapporti di un tempo (IV); alla *soror* Cattura,[24] con la quale si complimenta per la recente guarigione da una grave e lunga malattia, che l'ha ancor più fortificata nello spirito (V);[25] all'amico Limenio,[26] per mantenere vivo un *probus affectus* (VI); ad Apro e a Vero, personalità di più alto rango, *superiores*, cui testimonia sincera devozione e profondo rispetto (VII); ad Eucherio, di cui loda i due scritti inviatigli[27] – *stilo breves doctrina uberes, lectione expediti instructione perfecti* –, augurandosi che abbiano benefici effetti su Salonio e Verano, per i quali furono composti (VIII);[28] al vescovo Salonio, per chiarirgli i motivi che lo hanno indotto a indirizzare, sotto lo pseudonimo di Timoteo, l'*Ad Ecclesiam* alla Chiesa universale (IX).[29]

L'*Ad Ecclesiam*, in forma epistolare,[30] è – come il *De gubernatione*

namento (Roma, 20-21 marzo 1987), Roma 1988, 201-223.
21. La lingua di Salviano, colta ed espressiva, è «un compromis réfléchi entre le classicisme et l'usage du temps» (LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 77), e il suo stile, «tour à tour oratoire, sententieux, poétique, réaliste, simple, dépouillé, (...) est toujours animé d'un souffle puissant» (ROCHUS L., *La latinité de Salvien*, Bruxelles 1934, 138).
22. Vedi *supra*, nota 5.
23. Tale epistola ci è pervenuta incompiuta.
24. Non è certo si tratti di una sorella di sangue di Salviano. Cattura potrebbe anche essere una monaca, una qualsiasi altra donna cristiana, o anche un personaggio immaginario (cf PELLEGRINO M., *Salviano di Marsiglia. Studio critico*, *o. c.*, 47).
25. Un tratto di quest'epistola si legge in *Gub.* 1,3,6.
26. Non meglio identificabile.
27. Si tratta delle *Formulae spiritalis intelligentiae* e delle *Instructiones ad Salonium*.
28. Tale epistola è stata trasmessa dalla tradizione manoscritta fra le opere di Eucherio.
29. Quest'epistola, che si distingue dalle altre per la singolare robustezza di pensiero (cf PELLEGRINO M., *Salviano di Marsiglia. Studio critico*, *o. c.*, 52), è presentata dalla tradizione manoscritta come un'introduzione all'*Ad Ecclesiam*. Vedi *infra*, nota 30.
30. «Une sorte de "lettre encyclique" émanant de l'apôtre Timothée: simple fiction rhétorique, uniquement perceptible au début et à la fin de l'ouvrage, et qui ne saurait tromper étant donné les allusions avouées aux réalités du 5^e^ siècle» (LAGARRIGUE G., s. v. *Salvien de Marseille*, in *DSp* 14,294). Cf BROX N., *«Quis ille auctor?». Pseudonymität und Anonymität bei Salvian*, in "Vigiliae Christianae" 40 (1986) 55-65.

Dei[31] – un'opera della maturità salvianea.[32] In essa, rivolgendosi *alla Chiesa cattolica diffusa in tutto il mondo*,[33] il presbitero di Marsiglia denuncia l'avarizia, l'attaccamento alle ricchezze e la volontà di possederne – *radix omnium malorum est cupiditas* (*1 Tim* 6,10)[34] – che come peste esiziale infettano i costumi del suo tempo,[35] ed esorta i cristiani a rinunziare ai beni terreni in favore di chi non ha,[36] sì da tendere alla perfezione cui tutti sono chiamati.[37]

L'*eleemosyna* è un comandamento di Dio – l'unico Padrone dei beni temporali dei quali gli uomini sono soltanto *precarii possessores*[38] – e i cristiani debbono osservarlo durante la vita umilmente donando ai poveri secondo la volontà del Donatore,[39] e comunque in punto di morte – *in supremis* – in funzione del perdono *per seram devotionem*[40] (I); ad essa sono tenuti, paghi del necessario-sufficiente[41] come esige la Nuova Legge, anche i santi e i religiosi[42] – a maggior ragione –, le vedove e gli sposi continenti, le vergini consacrate e i chierici che *dall'alto dell'altare devono eccellere «tantum merito quantum gradu»*[43] (II). L'invito di Salviano a far buon uso delle ricchezze, assicurandole presso i *pauperes* e gli *egeni* – *nummularii Salvatoris*[44] –, si accompagna al reiterato consiglio, rivolto a tutti i cristiani, di dispensarle almeno in punto di morte, senza ricorrere alla pretestuosità di testamenti in favore dei figli – a parte qualche rara eccezione – poiché la migliore eredità da lasciare ad essi è una buona formazione[45] (III);

31. La pubblicazione dell'*Ad Ecclesiam* è avvenuta prima di quella del *De gubernatione Dei*. Cf *Eccl.*, 2,9,7 e *Gub.*, 4,1,1; LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I, *o. c.*, 30.
32. Ce ne offre un importante indizio la già segnalata *Ep.*, 9, scritta – non sembra dubbio – dopo l'*Ad Ecclesiam*, e indirizzata al vescovo Salonio, che «fu innalzato al seggio episcopale di Ginevra molto probabilmente in una data piuttosto vicina al 441» (CURTI C., s. v. *Salonio di Ginevra*, in DPAC II, 3071).
33. *Eccl.*, 1,1,1.
34. *Eccl.*, 1,3,12.
35. *Eccl.*, 1,1,1. Cf *Ep.*, 9,11.
36. Ciò non significa, *tout court*, dare alla Chiesa: dare ai poveri non è affatto, per il presbitero di Marsiglia, "synonime" di dare alla Chiesa (LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I, *o. c.*, 35).
37. *Eccl.*, 1,3,10.
38. *Eccl.*, 1,5,26.
39. *Eccl.*, 1,5,24.
40. *Eccl.*, 1,12,63.
41. *Eccl.*, 2,13,60s. I concetti di *necessarium* e di *sufficientia* sono alla base della più equilibrata ascetica patristica (cf MESSANA V., *La «mesótes» nel «De voluntaria paupertate» di Nilo d'Ancira*, in LIVINGSTONE E. A. [ed.], *Studia Patristica* XX, Leuven 1989, 274-282 e note 6.52).
42. Per il concetto salvianeo di *religiosus* cf *Eccl.*, 2,9,43ss.
43. *Eccl.*, 2,9,37.
44. *Eccl.*, 3,1,4.
45. *Eccl.*, 3,12,56; 1,4,15-22. Sulla problematica, particolarmente dibattuta nei secc. IV-V, come mostrano i testi di vari scrittori cristiani e le costituzioni del tempo, cf DE SALVO L., *«Nolo munera ista» (Aug., Serm. 355,3): eredità e donazioni in Agostino*, in AA.VV., *Il problema dell'appartenenza dei beni nella società e nel diritto tardo-imperiali*. Atti del IX Convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana (Spello / Perugia / Città di Castello, 2-5 ottobre 1989), Perugia 1993, 299-323.

non del loro avvenire materiale devono soprattutto darsi cura, ma di Cristo, bisognoso della generosità e della pietà del cristiano[46] non perché *in ipso se eget*, ma in quanto egli *in multis eget*.[47] Ciascuno riceverà da Dio il premio secondo che a lui dona ora, in vita – piccola o grande che sia ogni sua buona azione –, purché sul fondamento di una fede sincera,[48] e non per farisaica ipocrisia *usurpata absolutio damnationem parat*[49] (IV).

Il *De gubernatione Dei*[50] è l'opera principale e più famosa di Salviano, che presenta uno spaccato storico-sociale dell'impero agonizzante, sul quale si abbatte il giusto castigo di Dio a causa dei vizi dei Romani, cristiani di nome ma non nel cuore e nel comportamento, e lontani da qualsiasi autocritica o resipiscenza.

In tale opera *utile* e *salutare*,[51] ove alla cruda analisi degli avvenimenti si intrecciano dure accuse e vibranti esortazioni alle coscienze cristiane perché vivano autenticamente il Messaggio, Salviano prova dapprima la *praesentia*, la *gubernatio* e il *iudicium* di Dio con argomenti di ragione e con testimonianze delle Sacre Scritture (I-II). Sulla base dei *divina volumina* – guida sovrana dei suoi pensieri e delle sue azioni[52] – egli risponde, non senza originalità, a inquietanti interrogativi di scottante attualità: *Perché, se tutto in questo mondo è condotto dalla cura, dal governo e dal giudizio di Dio, la condizione dei barbari è «melior multo quam nostra»? Perché, anche fra di noi, la sorte dei «boni» è più dura di quella dei «mali»? Perché i «probi» vivono fra gli stenti e gli «improbi» nella prosperità? Perché quanti sono sommamente «iniqui» hanno potere su tutto?*[53] *Perché noi cristiani, che crediamo in Dio, siamo «miseriores omnibus»?*[54] In tali interrogativi Salviano vede sotteso un erroneo concetto di Dio, proprio di chi – professandosi cristiano senza tuttavia pervenire a una totale trasformazione della vita – osa dubitare che il Creatore si interessi delle sue creature:[55] a fronte delle esigenze della Legge divina e dei benefici della Provvidenza egli rileva con quanta presunzione i sedicenti cri-

46. *Eccl.*, 4,4,20.
47. *Eccl.*, 4,4,19.
48. *Eccl.*, 3,16,70ss.
49. *Eccl.*, 4,8,46.
50. Composto probabilmente tra il 440 e il 450: cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 11-15.
51. *Gub.*, praef. 3s. Salviano polemizza coi numerosi scrittori profani – poeti e prosatori – che, mirando *propriis magis laudibus quam aliorum utilitatibus*, preferiscono essere *scholastici ac diserti* anziché *salubres ac salutiferi*, al solo scopo di ottenere elogi ed applausi. Egli, al contrario, avendo interesse per le *res* e gli *utilia* ma non per i *verba*, persegue nei suoi *scriptiuncula* non gli *inania saeculorum ornamenta*, bensì i *salubria rerum emolumenta*, non i *lenocinia* graditi alle orecchie degli oziosi, ma i *remedia* salutari per le anime malate.
52. *Gub.*, 3,1,1.
53. *Gub.*, 3,1,2.
54. *Gub.*, 3,2,6.
55. Cf LEONARDI C., *Alle origini della cristianità medievale. Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in "Studi Medievali" 18 (1977) 575s.

stiani giudichino *dura* gli *apostolorum praecepta*, rifiutando di farsi imitatori di Paolo, il *Christi imitator*,[56] ed evidenzia l'infedeltà del *coetus Christianorum*, che – eccetto pochissimi, *qui mala fugiunt* – altro non è se non una *sentina vitiorum*[57] (III). Sottolinea quindi l'abissale distanza fra la bontà di Dio e l'irriconoscenza dei cristiani, rispetto ai quali i barbari – benché corrotti anch'essi – sono moralmente di gran lunga superiori, avendo peraltro dalla loro l'attenuante di essere *aut pagani aut haeretici*[58] (IV).

Tali considerazioni si accompagnano a un cospicuo dossier che ragguaglia sui degenerati costumi dei Romani nella loro sconcertante varietà: egoismi e gelosie, al punto che non v'è *chi non considera una propria personale disgrazia la felicità altrui*;[59] ingiustizie sociali e oppressioni fiscali da parte dei potenti e dei ricchi nei confronti dei deboli e degli indigenti, che *ignorano completamente per quale causa e per quale ragione essi pagano*;[60] silenzio del clero, *che tace anche se parla*,[61] e vessazione dei poveri, che cercano la vera libertà *presso i Goti, i Bagaudi o gli altri barbari*[62] (V); perversità nei giochi pubblici e negli spettacoli, che secondano gli istinti più bassi; turpitudini nei circhi e nei teatri, dove, di fronte a *rappresentazioni di fornicazioni, tutta la folla «animo fornicatur»*[63] (VI); impudicizie e traviamenti delle classi più alte diffusi in ogni dove – dall'Aquitania alla Spagna, all'Africa –, tanto che ne sono contagiati tutti gli strati delle popolazioni, né vi sono città senza *impuritates*, tranne quelle in cui *Barbari esse coeperunt*.[64] Di qui la veemenza di Salviano contro la condotta vergognosa del popolo romano: non la forza fisica ha ottenuto ai barbari la vittoria, né la debolezza fisica ha causato la sconfitta dei Romani, ma *sola nos morum nostrorum vitia vicerunt*.[65] Con la puntualizzazione conseguente: siamo, per i nostri peccati, puniti *a Deo* o *a nobis ipsis*? *Utrumque verum est; a Deo quippe punimur, sed ipsi facimus ut puniamur*[66] (VII-VIII).

Tra «Romània» e «Barbària»: istanze etico-religiose e realtà socio-economiche nell'opera salvianea

La concezione della storia come attuazione del piano provvidenziale di Dio, secondo una prospettiva teologica che si avvale di pecu-

56. *Gub.*, 3,4,16.
57. *Gub.*, 3,9,44.
58. *Gub.*, 4,14,67ss.
59. *Gub.*, 5,3,16.
60. *Gub.*, 5,7,32.
61. *Gub.*, 5,5,22. Vedi *infra*, nota 113.
62. *Gub.*, 5,5,22.
63. *Gub.*, 6,3,19.
64. *Gub.*, 7,23,108.
65. *Gub.*, 7,23,108. Cf *Epigr. Paulini*, vv. 87ss.; COURCELLE P., *Histoire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964, 87s.
66. *Gub.*, 8,1,8.

liari interpretazioni critiche degli avvenimenti – ne è esempio significativo agli inizi del sec. IV la *Historia Ecclesiastica* di Eusebio –, rimane dominante nella Tarda Antichità, ove il provvidenzialismo continua ad essere «elemento del tutto coerente con i fondamenti teorici già postulati dalla riflessione cristiana sull'evento costantiniano».[67]

Essa, al centro di un lungo dibattito fra cristiani e pagani[68] circa le cause e le ragioni della decadenza dell'impero, ha nel mondo latino un singolare rappresentante in Salviano. Il presbitero di Marsiglia – a differenza di Lattanzio, di Agostino o di Orosio – polemizza non con i pagani, ma con i cristiani angosciati dal dubbio che Dio abbia abbandonato l'impero e la Chiesa, e benché si collochi prossimamente sulla linea del provvidenzialismo orosiano e ribadisca come altri storiografi cristiani che Dio è *contemplator sollecitissimus et gubernator piissimus et iudex iustissimus*,[69] interpreta diversamente[70] il motivo delle invasioni barbariche: esse sono segno dell'intervento provvidenziale di Dio nella storia in quanto strumenti della sua pedagogia con i quali punisce in questa vita i cristiani – laici e non – irrispettosi verso i suoi precetti. Per lui, quasi del tutto rassegnato alla caduta di Roma, responsabili del crollo dell'impero ormai irreversibile e delle sventure che si abbattono sulle sue contrade sono esclusivamente i cristiani, indegni del Cristo per la loro condotta viziosa, e non i barbari,[71] che al confronto con essi costituiscono anzi modelli di moralità: *Barbari ad emendandam nostrarum turpitudinum labem extiterunt*.[72]

67. RIZZO F.P., *Dalla «christianitas» eusebiana alla «antipaganitas» orosiana*, in BONAMENTE G., – FUSCO F. (a cura di), *Costantino il Grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*. Atti del Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Macerata, 18-20 dicembre 1990), II, Macerata 1993, 836.

68. La bibliografia al riguardo è vastissima. Cf, ad es., quella selezionata da MESSANA V., *La polemica pagano-cristiana*, in *Grande Antologia Filosofica*, XXXII, Milano 1984, 527-556. Ulteriori utili ragguagli offrono, tra gli altri, BONAMENTE G., – NESTORI A. (a cura di), *I Cristiani e l'impero nel IV secolo*. Atti del Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Macerata, 17-18 dicembre 1987), Macerata 1988; CARANDINI A., – CRACCO RUGGINI L., – GIARDINA A. (a cura di), *Storia di Roma* 3/1. *L'età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino 1993.

69. *Gub.*, 1,1,1. Cf anche *Gub.*, 2,6,24s.; 3,1,2.4.

70. LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 25ss.

71. Su questo specifico punto (cf *Gub.*, 4,14,65-67; 7,23,108) la posizione di Salviano è più netta di quella di un AMBROGIO, *In Lc.*, 10,11 – che individua le cause delle calamità dell'impero negli *extranei hostes* (= i barbari) e nei *domestici hostes* (= i peccati), i secondi più pericolosi dei primi –, e non molto distante da quella di un GIROLAMO, *Ep.*, 60,1 – per il quale sono i peccati dei Romani a fare la forza dei barbari –. Cf PAOLINO DI NOLA, *Carm.*, 26, vv. 70ss.; OROSIO, 1,1,12; ecc.; inoltre COURCELLE P., *Histoire des grandes invasions germaniques*, *o. c.*, 31-77 e *passim*; PASCHOUD F., *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma 1967, 209ss.; PRICOCO S., *L'isola dei santi*, *o. c.*, 193-204; MAZZARINO S., *La fine del mondo antico*, Milano 1988, 33ss.

72. *Gub.*, 7,22,94.

In tale concezione della storia confluiscono, da un lato, il radicalismo evangelico insieme al provvidenzialismo divino e, dall'altro, una comprensione del complesso articolarsi della realtà – ove il bipolarismo Romani / barbari s'intreccia col tripolarismo cristiani / eretici / pagani[73] – che supera gli ormai angusti limiti dell'ideologia patriottica romana e dischiude orizzonti entro i quali sempre più fragili appaiono le pur persistenti precomprensioni sulla perenne superiorità della cultura e della civiltà dei Romani.

Salviano, saldamente ancorato alla Parola, guarda alle travagliate condizioni della *pars Occidentis* – dal totale smarrimento delle coscienze cristiane alla dilagante corruzione dei costumi, ai gravi problemi sociali ed economici del suo tempo – e, fortemente preoccupato delle sorti della *Christiana societas*, denuncia vizi e misfatti quasi col furore dei profeti ebrei, certo con un piglio non meno risoluto di quello di un Basilio o di un Crisostomo, di un Ambrogio o di un Girolamo. Di essi sono colpevoli non solo i *laici*, ma anche i *clerici* e i *religiosi* che hanno cambiato *vestem tantummodo, non mentem*:[74] pronti a rivendicare il *nomen religionis* per i guadagni più disonesti e a mettere avanti il *titulus sanctitatis* per gli affari più sporchi,[75] alieni dal praticare la proverbiale *prisca virtus* dei *Fabii*, dei *Fabricii*, o dei *Cincinnati*.[76] La *privata paupertas* di costoro arricchiva un tempo la potenza crescente della repubblica,[77] mentre oggi – lamenta Salviano come già Sallustio al tempo della rivolta di Catilina – *dives potestas pauperem facit esse rempublicam*:[78] la ricchezza è nelle mani di pochi e la povertà colpisce intere popolazioni in uno Stato che va in rovina poiché i cristiani

73. Sulla tematica cf GREGORIO DI NAZIANZO, *Ep.*, 136; AMBROGIO, *Ep.*, 10,9; PAOLINO DI MILANO, *Vita Ambr.*, 36; ZOSIMO, 4,25; ecc. Cf pure BADEWIEN J., *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille*, Göttingen 1980; ID., *Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Theologie bei Salvian von Marseille*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV, Berlin 1984, 263-267; PASCHOUD F., *Le mythe de Rome à la fin de l'Empire et dans les royaumes romano-barbares*, in AA.VV., *Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a Gregorio Magno*. Convegno internazionale Lincei (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980, 134; SINISCALCO P., *Il termine «Romanus» e i suoi significati in scrittori cristiani del v secolo*, in AA.VV., *Hestíasis*. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone, in "Studi Tardoantichi" 1 (1986) 195-221.

74. *Gub.*, 5,10,52; vedi *infra*, nota 113. È un *leit-motiv* dell'ascetica monastica nell'antico cristianesimo: cf, ad es., GIOVANNI CASSIANO, *Conl.*, 18,7 (il passo è riportato in questo volume, pp. 207s.).

75. *Gub.*, 1,2,7. Si tratta di un male di antica data e assai diffuso ai tempi di Salviano, che doveva probabilmente sapere anche di lussuose e sfarzose dimore di vescovi suoi contemporanei. Cf CIPRIANO, *Laps.*, 6; CONCIL. ELIB. *can.*, 19; SIDONIO APOLLINARE, *Ep.*, 2,2,3-15.

76. *Gub.*, 1,2,10. Cf VALERIO MASSIMO, 4,3,9; 4,8,1; 4,3,6; 4,4,7; AGOSTINO, *Civ. Dei*, 5,18,2; ecc.

77. *Gub.*, 1,2,10.

78. *Gub.*, 1,2,11. SALLUSTIO, *Cat.*, 52,22 (*Nos habemus [...] publice egestatem, privatim opulentiam*).

contravvenendo ai precetti del Vangelo, presumono di essere giusti e innocenti quando invece sono omicidi, collerici,[79] e a tal punto litigiosi che non solo nulla cedono all'avversario, ma fanno di tutto per rapinarlo di ogni suo avere.[80]

Alla mentalità salvianea ripugna il comportamento aberrante di tanti ecclesiastici e di tanti asceti di entrambi i sessi[81] – del resto fermamente riprovato dagli scrittori cristiani antichi e pure censurato da storici pagani[82] –, non meno che la condotta ignominiosa di quanti operano a vario livello nei più svariati settori della società: la vita dei commercianti è *fraus atque periurium*,[83] quella dei *curiales* è *iniquitas*[84] e *tyrannis*,[85] quella degli *officiales* è *calumnia*,[86] quella dei soldati è *rapina*.[87]

La vita dei nobili – che tali sono soltanto se ricchi[88] – è soprattutto *homicidium* e *stuprum*,[89] al confronto con i quali i misfatti degli schiavi sono di gran lunga meno gravi e numerosi.[90] Se questi rubano, è forse perché costretti dall'*egestas* – e comunque l'*inopia* li rende meno colpevoli, giacché la Scrittura scusa chi ruba per fame (*Prov* 6,30) –.[91] Se mentono, è per evitare la tortura: *C'è forse da meravigliarsi se lo schiavo terrorizzato preferisca mentire piuttosto che essere flagellato?*[92]

79. *Gub.*, 3,2,12.
80. *Gub.*, 3,6,22s.
81. *Gub.*, 5,10,52ss.
82. Cf BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J.M., *La sociedad del Bajo Imperio, o. c.*, 18-20.
83. *Gub.*, 3,10,50. La vita dei commercianti siri, in particolare, che *hanno occupato la maggior parte delle città* è *«meditatio doli et tritura mendacii»* (*Gub.*, 4,14, 69). Cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I, *o. c.*, 224, nota 1; 289, nota 3. Sull'ampia tematica cf DE SALVO L., *Distribuzione geografica dei beni economici, provvidenza divina e commercio nel pensiero dei Padri*, in AA.VV., *Hestiasis, o. c.*, in "Studi Tardoantichi" 2 (1986) 103-118; EAD., *Il giudizio sulla «mercatura» nel mondo romano*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata" 20 (1987) 9-32; EAD., *Economia privata e pubblici servizi nell'impero romano. I «corpora naviculariorum»*, Messina 1992 [ampia bibliografia]; MESSANA V., *Cultura del lavoro dalla tradizione pagana alla novità cristiana*, in AMATA B. (a cura di), *Cultura e lingue classiche 3*. Terzo Convegno di Aggiornamento e di Didattica (Palermo, 29 ottobre-4 novembre 1989), Roma 1993, 947-964.
84. *Gub.*, 3,10,50. Cf *Codex Iustin.*, I,3,52 (a. 531).
85. *Gub.*, 5,4,18. Vedi *infra*, nota 108.
86. *Gub.*, 3,10,50.
87. *Gub.*, 3,10,50.
88. *Gub.*, 3,10,53.
89. *Gub.*, 2,10,55. Cf AMMIANO MARCELLINO, 27,3,13 (in occasione dell'elezione di Damaso nel 366, furono scoperti nel medesimo giorno 137 cadaveri di uccisi nella basilica di Sicinino); 28,4,17 (per i nobili del tempo di Ampelio, che resse l'Urbe negli anni 370-372, era segno di somma *civilitas* che uno straniero preferisse uccidere il fratello di chicchessia anziché declinare l'invito ad un banchetto); CONC. ELIB., *can.*, 5; BASILIO, *Epp.*, 188.189.217; THOUVENOT R., *Salvien et la ruine de l'empire romain*, in "Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome. Antiquité" 38 (1920) 152; vedi *infra*, note 101. 146.
90. *Gub.*, 4,3,13. Sulle convergenze tra l'ottica salvianea e quella crisostomiana circa i difetti degli schiavi, cf GONZÁLES BLANCO E., *Economia y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid 1980, 289ss.
91. *Gub.*, 4,3,14.
92. *Gub.*, 4,3,16.

Se sono *gulae et ventris avidi*, è la fame che li spinge a tanto, e quand'anche non di pane hanno fame, va loro perdonata l'avidità di cibi ad essi continuamente vietati:[93] l'ingordigia è rara in loro e deriva dall'*indigentia*,[94] mentre nei ricchi – che non sentono nemmeno il dovere di onorare Dio per i benefici di cui godono *sine cessatione*[95] – è quotidiana e muove dalla *copia*;[96] in ogni caso, un ventre gonfio per la continua indigestione è certo ben diverso da quello che si concede qualche intemperanza.[97] Se fuggono, è per la *miseria* e i *supplicia* cui vanno incontro,[98] perché cercano scampo alle lotte intestine fra di essi, perché temono la crudeltà dei *conservi*, i provvedimenti di *actores, silentiarii, procuratores*,[99] o perché tentano di sottrarsi alla malvagità dei padroni, mentre i ricchi non hanno attenuante alcuna: essi fuggono dalla Legge del Signore, che è buono,[100] perché – eccetto pochi – si macchiano di crimini d'ogni sorta.[101]

Le classi più abbienti dell'impero sono a tal punto rapaci, da ridurre in povertà chiunque entri in contatto con esse.[102] Chi poi detiene il potere politico incarna il peggior ladro per i *pauperculi*: le magistrature sono acquisto dei pochi a prezzo della rovina di tutti, la dignità di alti funzionari è *proscriptio civitatum*, la prefettura di taluni è *praeda*. Ben lo sanno le province della Spagna, dell'Africa e della Gallia: *ut pauci inlustrentur, mundus evertitur*.[103]

Sono le imposizioni fiscali, più che le invasioni barbariche, a causare principalmente la rovina dei ceti più deboli e a provocare la fine della *Romana respublica* – per Salviano *vel iam mortua, vel certe extre-*

93. *Gub.*, 4,3,16. Salviano afferma qui, implicitamente, che non tutti gli schiavi del suo tempo patiscono la fame.
94. *Gub.*, 4,3,18.
95. *Gub.*, 4,3,17.
96. *Gub.*, 4,3,18.
97. *Gub.*, 4,3,19. Circa i banchetti dei ricchi, AMMIANO MARCELLINO parla di *convivia longa et noxia* (14,6,14) e di *mensarum voragines* (14,6,16).
98. *Gub.*, 4,3,15. Si pensi alle vicende che portarono e si accompagnarono alla rivolta bagaudica (vedi *infra*, nota 125 e p. 328, nota 36). PAOLINO DI PELLA, vv. 329-336, riferisce di una sollevazione di schiavi in coincidenza con l'assedio posto da Goti e Alani alla città di Bazas nel 415. Il *can.* 5 del Concilio di Elvira testimonia dei supplizi patiti da schiave frustate dalle padrone finanche a morirne.
99. *Gub.*, 4,3,15. Cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 244, nota 1.
100. *Gub.*, 4,3,18.
101. *Gub.*, 4,3,17. Non è infrequente che Salviano alterni ai toni dell'aperto biasimo quelli della sottile ironia, come quando mostra di farsi scrupolo ad accusare di omicidio i ricchi: in fondo, se essi uccidono uno schiavo, non compiono un omicidio, ma esercitano un diritto (*Gub.*, 4,5,23)! Darsi all'*impudicitia*, poi è un loro esclusivo privilegio (*Gub.*, 4,5,24)! Disonorano così la santità del matrimonio, congiungendosi con le serve in *cubilia obscena* (*Gub.*, 4,5,26) quasi fossero spose (*Gub.*, 4,5,25) e ponendo casa e servitù al livello di una prostituta (*Gub.*, 4,5,24). Cf CONC. ELIB., *cann.*, 63-65: *Codex Theod.*, IV,6 (a. 336); BASILIO, *Epp.*, 188. 199. 21
102. *Gub.*, 4,4,20. Cf GIULIANO, *Mis.* 41s.; SIDONIO APOLLINARE, *Ep.*, 1
103. *Gub.*, 4,4,21.

mum spiritum agens, appunto perché *strangulata* dai tributi –.[104] Si tratta di una perversa spirale involutiva di *latrocinium ac scelus*,[105] soffocatrice dei poveri, su cui si avvita l'inefficiente e corrotta amministrazione statale che, attribuendo ai *possessores* il compito dei prelievi contributivi, lascia che il *patrocinium* diventi sempre più odioso e insopportabile.

Quello dunque che per i ricchi è uno *sceleratissimum praemium* costituisce per i poveri uno *sceleratissimum venenum*:[106] mentre presso i barbari è sconosciuto lo scandalo delle imposte, presso i Romani *plurimi proscribuntur a paucis*, i quali considerano l'*exactio publica* una *praeda* di loro appartenenza.[107] Di qui gli appellativi di *tyranni* e *latrones* che Salviano dà ai *curiales*.[108]

Malgrado ciò, non v'è alcun criminale *qui se adquiescat debere torqueri*,[109] come non vi sono giudici che applichino le misure idonee a contrastare l'*iniquitas* e la *pravitas*.[110] Nella loro cattiva amministrazione della giustizia, per cui la legge non è uguale per i ricchi e per i poveri, trova anzi un favorevole terreno di coltura la rapacità degli esattori delle imposte, dei funzionari venali che costituiscono un vero incubo per le masse di Romani trascinantisi fra le angustie di una vita miserevole. Nemmeno i *sacerdotes Domini* osano opporsi a quanti fanno violenza[111] – persino alle vedove, agli orfani e ai religiosi –:[112] giustificano il loro chiudersi nel silenzio convinti che i malvagi non sol-

104. *Gub.*, 4,6,30. Cf IDAZIO, 16,46ss.; MOLÈ C., *Uno storico del v secolo: il vescovo Idazio*, Catania 1978; LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 249, nota 3.

105. *Gub.*, 4,6,30.

106. *Gub.*, 4,6,31.

107. *Gub.*, 5,4,17. LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 324, nota 2. Scrive AMMIANO MARCELLINO, 16,4,14s., a proposito del comportamento dell'imperatore Giuliano verso i Galli oppressi da estrema miseria: «Quando egli arrivò per la prima volta in quelle regioni, si esigevano 25 denari d'oro a testa come tributo, mentre alla sua partenza si richiedevano soltanto 7 di tasse complessive. Ne gioirono i Galli. (...) Sino alla fine dell'impero e della vita seguì vantaggiosamente il criterio di non condonare mai con le cosiddette "indulgenze" i tributi non pagati in tempo. Infatti ben sapeva che, agendo in tal maniera, avrebbe avvantaggiato in qualche modo i ricchi, poiché a tutti è noto che i poveri sono costretti a versare, senz'alcuna dilazione, tutti i loro contributi appena pubblicati i ruoli delle imposte» (SELEM A., *Ammiano Marcellino. Le Storie*, Torino 1973², 195).

108. *Gub.*, 5,4,18. LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 324, nota 3; DE SALVO L., *I «munera curialia» nel IV secolo. Considerazioni su alcuni aspetti sociali*, in AA.VV., *Il Tardo Impero. Aspetti e significati della realtà sociale nei suoi riflessi giuridici*. Atti del X Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana (Spello / Perugia / Gubbio, 7-10 ottobre 1991) 1-29 [estratto]. Vedi *infra*, p. 327, nota 34.

109. *Gub.*, 4,2,11. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., *La sociedad del Bajo Imperio*, *o. c.*, 26s.

110. *Gub.*, 4,2,12.

111. *Gub.*, 5,5,19.

112. *Gub.*, 5,4,18.

tanto non tollerino ascoltare la verità proclamata, ma anzi diventino peggiori se posti di fronte ad essa.[113]

Le idee di Salviano sull'oppressione del fisco,[114] lungi dall'essere espressione di un esagerato moralismo,[115] scaturiscono da una visione non deformata della realtà, e convergono con quelle espresse sulla medesima tematica da Basilio, dal Crisostomo, o da Teodoreto di Ciro.[116] Né sembra abnorme la sua requisitoria contro i ricchi,[117] benché retoricamente condotta con martellante insistenza. Salviano si oppone non all'equo prelievo fiscale, ma ai perversi meccanismi con cui tasse d'ogni genere, balzelli supplementari e straordinari vengono caricati sulle spalle dei più deboli[118] che, rovinati e disperati,[119] sono costretti a rinunziare al loro appezzamento di terreno, facendosi non di rado *dediticii divitum*,[120] *coloni divitum*,[121] e perdendo la condizione di uomini liberi sotto il giogo del *patrocinium maiorum*[122] e della *inquilina abiectio*:[123] accade persino che preferiscano *sub specie captivitatis vivere liberi*, anziché *sub specie libertatis esse captivi*.[124] Per-

113. *Gub.*, 5,5,20. *Eccl.*, 4,9,49s. (tale silenzio pare sia scusato da CESARIO D'ARLES, *Serm.*, 217,3). Sul deplorevole comportamento di quasi tutta l'*ecclesiastica plebs* vedi anche *Gub.*, 3,9,46s.; 4,15,74; 7,9,39 (la condotta in particolare dei pastori della Chiesa, delineata in quest'ultimo paragrafo, è simile a quella descritta un secolo prima da EUSEBIO, *H.E.*, 8,1,7); 5,10,52-55 (chierici e religiosi hanno cambiato nome, ma non vita, che è *aversio* e non *conversio*; cf GIROLAMO, *Ep.*, 125,16); 4,7,33 (ove l'espressione *perversa sunt et in diversum cuncta mutata* sembra ricalcata su un'analoga frase di SULPICIO SEVERO, *Mart.*, 20, che stigmatizza l'operato di tanti vescovi del suo tempo; cf ID., *Chron.*, 2,32,4; 2,50,2s.; 2,51,9; *Dial.*, 1,2,4; 1,8,4s.). Fra le voci ancora di denuncia che più alte vibrano in Occidente e in Oriente, quelle di L. PACATO DREPANIO – che nel panegirico in onore di Teodosio (c. 29) definisce «banditi e carnefici» i vescovi accusatori di Priscilliano – e di GIOVANNI CRISOSTOMO – che a *Hom. in Mt.*, 85,4 biasima la condotta di vescovi scarsamente dediti alla cura pastorale delle anime –.

114. Sulla politica fiscale degli imperatori, a partire dagli ultimi decenni del sec. III, qualche cenno in BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., *La sociedad del Bajo Imperio*, *o. c.*, 34ss.

115. Cf *ibid.*, 44.

116. BASILIO, *Epp.*, 15. 21. 36-37. 79. 83. 85. 88. 104. 110. 142. 144. 208. 281. 284-285. 303. 308-310. 312. 315 ecc.; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. in Mt.*, 61,3; 66, 3s; *De sac.*, 1,5; *Non desp.*, 1; *Hom. in Act.*, 25,3; 32,2, ecc.; TEODORETO DI CIRO, *Ep.*, 42-43.47; *Hist. Rel.*, 17; ecc.

117. In linea, del resto, con quella di altri autori cristiani antichi: cf MESSANA V., *La carità-giustizia nei Padri del IV secolo*, in AA.VV., *La profezia della carità*. Atti della VIII Settimana Pastorale Diocesana (Caltanissetta, 5-8 settembre 1988), Caltanissetta 1988, 16-43.

118. *Gub.*, 5,7,28ss.

119. *Gub.*, 5,8,44.

120. *Gub.*, 5,8,38.

121. *Gub.*, 5,8,43.

122. *Gub.*, 5,8,39s.

123. *Gub.*, 5,8,44. Cf BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., *La sociedad del Bajo Imperio*, *o. c.*, 47ss. e nota 130; DE MARTINO F., *Il colonato fra economia e diritto*, in CARANDINI A., – CRACCO RUGGINI L., – GIARDINA A. (a cura di), *o. c.*, 789-822; MARCONE A., *Il lavoro nelle campagne*, *ibid.*, 823-843. Per la distinzione fra *coloni* e *inquilini*, cf ROSAFIO P., *Inquilinus*, in "Opus" 3 (1984), 121-131.

124. *Gub.*, 5,5,22. Vedi *infra*, p. 325, nota 29.

ciò si rifugiano presso i barbari o si uniscono ai Bagaudi,[125] ridotti a ripudiare il *nomen civium Romanorum*, un tempo stimato e ora giudicato vile e abominevole[126] per la crudeltà dell'ingiustizia romana.[127]

Ha qui un suo punto di forza la critica salvianea *adversus Christianos* circa la superiorità morale dei barbari rispetto ai Romani – nei quali suscitò tuttavia una forte reazione –.[128] Il presbitero di Marsiglia, invero, non disconosce affatto difetti e vizi dei popoli barbari, dal *corporum atque induviarum foetor*[129] alle *improbitates atque impuritates*[130] che peculiarmente li contraddistinguono: sono *feri* i Sassoni, *infideles, perfidi* e *periuri* i Franchi, *inhumani* e *falsi* i Gepidi, *impudici* e *falsi* gli Unni, *ebrii* gli Alamanni, *rapaces* gli Alani. Constata però che i Romani, pur avendo gli stessi vizi, sono peggiori dei barbari poiché – in quanto cristiani – a differenza di essi conoscono la legge divina e ciò nonostante non la osservano.[131]

Per la società cristiana è ormai un grandissimo godimento assistere a spettacoli e giochi pubblici immorali – da Salviano definiti *crimina* e *flagitia*,[132] in linea con una ininterrotta tradizione patristica –, a rappresentazioni scabrose nel circo e nell'anfiteatro, a situazioni oscene

125. *Gub.*, 5,5,22; 5,6,24ss. Nessun effetto pratico aveva la legislazione dello Stato in favore dei martoriati contadini – si veda, ad es., la II *Novella Maioriani* (11 marzo del 458), che con altre *Novellae* di anni precedenti fa luce sugli spietati meccanismi dell'imposizione e della riscossione dei tributi –, poiché i funzionari che avrebbero dovuto applicarla avevano interesse ad eluderla in quanto appartenenti alla classe dei *possessores* (vedi *infra*, p. 327, nota 34). Sui Bagaudi, cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 329, nota 3; BLÁZQUEZ MARTINEZ J. M., *La sociedad del Bajo Imperio*, *o. c.*, 53ss. e note 141-146; LASSANDRO D., *Le rivolte bagaudiche nelle fonti tardoromane e medievali: aspetti e problemi (con appendice di testi)*, in "Invigilata Lucernis" 3-4 (1981-1982) 57-110; vedi *infra*, p. 328, nota 36.

126. *Gub.*, 5,5,22.

127. *Gub.*, 5,5,23. Sul fenomeno dei transfughi romani presso i barbari nella tarda antichità, cf GIROLAMO, *Ep.*, 123,15; PAOLINO DI PELLA, vv. 328ss.; AMMIANO MARCELLINO, 4,32,2s.; 18,6,16; 31,6,4-7; 31,15,4.8s.; 31,16,1; ZOSIMO, 5,13,3s.; 5,22,3; 5,42,3; ecc. Sui provvedimenti imperiali al loro riguardo, cf ad es. *Codex Iustin.*, VI,1,3 (fra il 317 e il 323); *Codex Theod.*, V,7,1 (a. 366); ecc.

128. *Gub.*, 4,13,60ss.

129. *Gub.*, 5,5,21. Cf SIDONIO APOLLINARE, *Carm.*, 12, vv. 7-15.

130. *Gub.*, 4,14,65.

131. *Gub.*, 4,14,67-69. Cf *Gub.*, 7,6,24 (*gli stessi barbari sono scandalizzati dalle nostre «impuritates!»*); 7,7,26; 7,15,64 (i Goti sono perfidi ma pudichi, gli Alani impudichi ma meno perfidi, i Franchi mendaci ma ospitali, i Sassoni crudeli ma casti: tutti i barbari, *come hanno vizi che sono loro propri, così hanno anche certe virtù*). Nonostante i suoi giudizi in parte positivi sui costumi dei barbari – su una linea che va da CESARE (*De bell. Gall.*, 6,21) a ORAZIO (*Carm.*, 3,24, vv. 20-23), a TACITO (*Germ.*, 19) a PAOLINO DI PELLA (vv. 311-323) –, Salviano ci sembra ben lontano dal creare il mito dei barbari. Secondo il BARDY, invece, nell'opera salvianea «on voit s'ébaucher l'opposition entre "le bon sauvage" et le mauvais civilisé que J.-J. Rousseau mettra plus tard à la mode» (*Salvien*, in *DThC* 14, 1057). Cf MAASS E., *Zum Germanenbild des Salvianus von Massilia*, in "Altertum" 30 (1984) 54-56.

132. *Gub.*, 6,2,10.

nel teatro:[133] *pompae diaboli* cui ogni cristiano ha già rinunziato al momento del battesimo,[134] ma che ora preferisce alle *festivitates ecclesiasticae*, spesso contemporanee a quelle.[135]

Né il rarefarsi di siffatti spettacoli e rappresentazioni durante le invasioni barbariche è segno di ripresa morale, ma solo fatale conseguenza della *miseria temporis atque egestas*,[136] della *calamitas fisci* e della *mendicitas Romani aerarii*,[137] cui anzi si accompagna con dimensioni più gravi la corruzione nell'Occidente dell'impero.[138]

In Africa, mentre i Vandali assediano le mura di Cirta e di Cartagine, la Chiesa cartaginese fa follie *in circis* e si dà alla lussuria *in theatris*,[139] brucia di tutte le iniquità[140] e si macchia persino di sacrilegio conservando il culto della dea *Caelestis*.[141]

Nel suolo patrio di Salviano e *in civitatibus Gallicanis*, gli invasori si trovano di fronte a gente imbelle e traviata: certi *senes honorati* e *decrepiti Christiani* di Treviri vivono tra i banchetti nell'imminente eccidio della città, schiavi della *gula* e della *lascivia*, in preda alla *vino-*

133. Cf PASQUATO O., s. v. *Spettacoli*, in DPAC II, 3279-3284; ID., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e a Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976; MARCONE A., *L'allestimento dei giochi annuali a Roma nel IV secolo d. C. Aspetti economici e ideologici*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia" 11 (1981) 105-122.
134. *Gub.*, 5,6,31.
135. *Gub.*, 6,7,37. Tali coincidenze si verificavano nonostante precise contromisure legislative: cf *Codex Theod.*, II,8,20 (a. 392); II,8,23 (a. 399); II,8,25 (a. 409). Sulla scomunica per chi al *sollemnis Ecclesiae conventus* preferiva gli *spectacula*, cf *Statuta Eccl. Ant.*, 33.
136. *Gub.*, 6,8,42.
137. *Gub.*, 6,8,43.
138. *Gub.*, 6,12,66ss.
139. *Gub.*, 6,12,69.
140. *Gub.*, 7,16,70.
141. *Gub.*, 8,2,9ss. A commettere tale sacrilegio erano soprattutto i *potentissimi ac sublimissimi* (*Gub.*, 8,3,14; cf AGOSTINO, *Serm.*, 105,9,12). Su *Caelestis* – la Tanit cartaginese, equivalente all'Astarte fenicia –, cf TERTULLIANO, *Apol.*, 12,4; 23,6; 24,7; AMMIANO MARCELLINO, 22,13,3; VITTORE DI VITA, *Hist. pers. Vand.*, 1,4.
Salviano – che riferisce del paganesimo in Africa, non di quello della Gallia o della Spagna – rivolge le sue condanne più dure agli *Afri* (*Gub.*, 7,13,56ss.), eccettuati pochissimi *Dei servi* (*Gub.*, 7,14,58): essi, benché non avessero potuto vincere i Romani *imperio ac sublimitate*, vi erano riusciti *impuritate* (*Gub.*, 7,17,77), facendo del loro territorio *domus una vitiorum* (*Gub.*, 7,14,58). Ciò tristamente testimoniava in quel tempo Cartagine, *in Africano orbe quasi Roma*, che pur possedeva tutto quanto permettesse di organizzare e reggere una *res publica* (*Gub.*, 7,16,67s.; su cui cf CRACCO RUGGINI L., *Il Tardoantico: per una tipologia dei punti critici*, in CARANDINI A., – CRACCO RUGGINI L., – GIARDINA A. (a cura di), *o. c.*, p. XLIII, nota 35): nonostante fosse – al dire di Salviano – una *urbs christiana* ed *ecclesiatica* evangelizzata dagli Apostoli (*Gub.*, 7,18,79; ma cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 486, nota 1), brulicava di fornicatori e adulteri (*Gub.*, 7, 17,75), di omosessuali (*Gub.*, 7,17,76ss.) e travestiti (*Gub.*, 7,19,83; cf APULEIO, *Met.*, 26s.; PRUDENZIO, *Hamart.*, vv. 282ss.). I Vandali stanziatisi in Africa non si sporcarono – secondo Salviano – del fango dei vizi in cui essa affogava (*Gub.*, 7,20,84ss.; ma cf PROCOPIO, *De bell. Vand.*, 1,17,9s.; 2,6,6; LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 492, nota 1).

lentia e alla *bacchatio*,[142] e i pochi nobili sopravvissuti alle catastrofi altro non chiedono agli imperatori Onorio e Costanzo che spettacoli circensi quale «sommo rimedio» alle distruzioni.[143] In Aquitania – *paradisi imago*[144] –, tranne *perpauci sancti atque insignes viri*,[145] ricchi e potenti conducono una vita disordinata, nel libertinaggio e nell'infedeltà coniugale.[146] In Spagna, poi, l'impudicizia raggiunge livelli tali, che per la *gubernatio* e il *iudicium praesens* di Dio[147] sono sottomessi proprio dai pudichi Vandali i suoi abitanti.[148] Ai quali, come a tutti gli altri Romani-cristiani, Salviano stima possano ben riferirsi le parole rivolte dal Signore ai Giudei: *Secondo le loro nefandezze e i loro peccati io li trattai, e nascosi loro la mia faccia* (Ez 39,24).[149]

Certo, bisogna talora guardarsi dall'accogliere senza qualche riserva gli accenti appassionati e paradossali o i toni enfatici e infiammati – costitutivi peraltro del genere controversistico – con cui il presbitero di Marsiglia marca volutamente le sue denotazioni e connotazioni.

Eppure, tenuto in debito conto che egli non fa, *stricto sensu*, opera di storico, la sua pagina ha un valore testimoniale tutt'altro che marginale all'interno delle coordinate storico-geografiche del sec. V. Espressiva qual è dei fermenti di una nuova realtà, nei cui tratti fisionomici i «confini» fra Romània e Barbària non si lasciano cogliere se non sempre meno distinti, essa ha, tra l'altro contribuito a sollecitare la pubblica opinione ad una maggiore consapevolezza dell'universale uguaglianza degli uomini, e per la comune figliolanza divina e, pure, per le umane qualità morali sempre più neglette nella *pars Occidentis*.

Nel nostro tempo, in cui la critica storica è orientata verso una «ricomprensione»[150] del Tardoantico, favorevolmente si torna a interrogare Salviano, e ad esplorare il complesso quadro di eventi incarnati nelle prospettive della sua teologia della storia, per più adeguatamente valutare le sue cifre di lettura di una delle fasi più critiche del

142. *Gub.*, 6,13,72-74.
143. *Gub.*, 6,15,85.
144. *Gub.*, 7,2,8.
145. *Gub.*, 7,3,14, ove con l'espressione ad essi riferita *sparsis redemerunt crimina nummis* Salviano sembra riecheggi precisamente PAOLINO DI NOLA, *Ep.*, 32,3 (*fusis redimens sua crimina nummis*).
146. *Gub.*, 7,3,15ss. Come focosi bestioni essi consideravano gregge di loro appartenenza tutte le loro serve (*Gub.*, 7,4,18), né v'era città aquitana che *nella sua parte più ricca e più nobile* non fosse divenuta «*quasi lupanar*» (*Gub.*, 7,3,16). Cf PAOLINO DI PELLA, vv. 159ss.; CESARIO DI ARLES, *Serm.*, 41,5; 42,2s.
147. *Gub.*, 7,8,29ss.; 8,1,1ss.
148. *Gub.*, 7,7,26ss. Dalla Spagna, dove giunsero poiché *intra Gallias formidabant* (*Gub.*, 7,12,53; cf IORDANES, *Get.*, 31,162), i Vandali passarono successivamente in Africa soltanto *divino iussu* (*Gub.*, 7,13,54; cf COURCELLE P., *Histoire des grandes invasions germaniques*, *o. c.*, 31, nota 1; LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 469, nota 3).
149. *Gub.*, 7,7,28.
150. CRACCO RUGGINI L., *Il Tardoantico: per una tipologia dei punti critici*, *o. c.*, p. XXXIV.

processo di mutazione o «pseudomorfosi»[151] che ha caratterizzato l'età di passaggio fra Antichità e Medioevo. Accostarsi oggi a Salviano è d'altronde seducente anche per il lettore non particolarmente attrezzato, che nel fine indagatore dell'anima romana e barbarica non mancherà almeno di ravvisare uno scrittore «da esame di coscienza»[152] e di sorprendente attualità.

Trasmissione del testo

Relativamente pochi sono i manoscritti *antiquiores*, più numerosi i manoscritti *recentiores* – riguardanti, questi, il *De gubernatione Dei* – che ci hanno trasmesso le opere di Salviano. A collazionarli, descriverli e studiarne il valore è stato, da ultimo, G. Lagarrigue (vedi SC 176 e 220, rispettivamente pp. 21-28, 45-63 e 45-71), avvalsosi particolarmente delle indagini condotte sulla tradizione manoscritta salvianea da VECCHI G., *Studi salvianei*, Bologna 1951, e dei suggerimenti del Card. M. Pellegrino. Egli, tra l'altro, ha tenuto presente per il testo critico dell'*Ad Ecclesiam* il *Bernensis Bongars.* 315 del sec. XI, ignorato dai precedenti editori di Salviano (scoperto e recensito da MORIN G., in "Revue Bénédictine" 43 [1931] 194-206, è stato riedito in PLS 3, 203-213); ha fatto il punto sui manoscritti scomparsi e sugli *excerpta* del *De gubernatione Dei* contenuti nel *Bernensis* 109 del sec. X; ha preso in esame le edizioni a stampa, avanzando riserve varie su quella del Pauly, il precedente editore del *corpus* salvianeo (vedi *Edizioni*). Per ulteriori approfondimenti su alcuni aspetti della tradizione manoscritta salvianea, vedi *infra*, la *Bibliografia* relativa agli *Studi*.

151. MARROU H.-I., *Decadenza romana o tarda antichità? III-VI secolo*, Milano 1979, 25, trad. it. (su cui cf BOLGIANI F., *Decadenza di Roma o Tardo Antico? Alcune riflessioni sull'ultimo libro di Henri-Irenée Marrou*, in AA.VV., *La storiografia ecclesiatica nella Tarda Antichità*. Atti del Convegno di Erice [3-8 dicembre 1978], Messina 1980, 535-587).

152. FONTAINE J., *La letteratura latina cristiana. Profilo storico*, Bologna 1973, 151, trad. it.

ANTOLOGIA[1]

Infedeltà dei cristiani (*Ep.*, 9,6-11; *Eccl.*, 1,1,2-5)

Ep. 9. 6. (...) L'autore,[2] come anche i suoi scritti testimoniano, è penetrato d'un tal rispetto e d'un tale amore verso Dio che non pensa si debba preferirgli alcunché, secondo le parole di Nostro Signore: *Chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me.*[3] Quanti sono del tutto tiepidi e negligenti ritengono che esse non debbano essere osservate se non in tempo di persecuzione: 7. quasi che ci sia un tempo in cui si debba preferire qualche cosa a Dio! (...) Se così fosse, noi dovremmo l'amore di Dio alla persecuzione e non alla fede, e saremmo a lui devoti solo quando gli empi ci perseguitano! (...) 8. (...) Tuttavia, un discorso del genere andrebbe affrontato in altra sede.[4] (...) 9. Lo scrittore di cui parlo s'è accorto delle gravi e molteplici malattie di tutti i cristiani, e ha visto che quanti sono nella Chiesa non solo non pospongono ogni cosa a Dio, ma addirittura tutto prepongono a lui: gli ubriaconi lo disprezzano manifestamente con le loro sbornie, gli avari con la cupidigia, gli impudichi con la lussuria, gli uccisori con la crudeltà.

Dandosi a tutti questi vizi, i cristiani tutti lo disprezzano, e – quel che è più grave – non solo li praticano a lungo compiendo il più atroce dei misfatti, ma non si emendano neppure dopo facendo penitenza: secondo coloro che si dicono penitenti, *paenitentia* è soprattutto un nome più che un atto. (...) 10. La maggior parte dei cristiani o, per meglio dire, tutti i cristiani che vivono nell'abbondanza e che sono consapevoli dei loro crimini scellerati, non si degnano di redimersi con l'esomologesi e la soddisfazione, né – come sarebbe loro molto facile – con doni e opere di misericordia. Non se ne danno cura nella prosperità, ma neppure – il che è ben più empio – nelle avversità; non quando godono di buona salute, ma nemmeno quando versano nella malattia. Così grande è l'incredulità degli uomini, e così grave è la fiacchezza delle anime infedeli, che molti lasciano ingenti fortune agli eredi – talora anche ad estranei – e considerano perduto quanto hanno dato per la loro speranza e la loro salvezza. (...) Questo morbo

1. Proponiamo qui in traduzione italiana – da noi condotta sulla più volte citata edizione critica del Lagarrigue – una selezione di brani salvianei (nei limiti fissati dalle esigenze editoriali), secondo la linea delle tematiche che abbiamo toccate presentando per sommi capi il contenuto degli scritti del presbitero di Marsiglia e alcuni aspetti del suo pensiero.
2. Cioè Salviano.
3. *Mt* 10,37.
4. Il tema sarà da Salviano sviluppato soprattutto nel contesto del *De gubernatione Dei*.

non è solo nei secolari, ma anche in coloro che si arrogano il nome di religioso: 11. (...) è una macchia che ha contaminato (...) – mostruoso davvero! – pure i leviti e i presbiteri, e – cosa ben più orribile! – persino i vescovi. (...).

Eccl. 1. 1.2. (...) Non c'è più l'insigne, eminente felicità di cui godeva il tuo popolo al tempo delle origini, quando tutti quelli che riconoscevano il Cristo impiegavano i beni caduchi della terra per ottenere le ricchezze eterne del cielo. (...) 3. Oggi a tale virtuoso comportamento sono subentrate l'avarizia, la cupidigia, la rapina, cui si associano e si uniscono, quasi per consanguineità, l'invidia, l'inimicizia, la crudeltà, la lussuria, l'impudicizia, la perversione.[5] (...) 4. I fedeli sono aumentati di numero, ma la fede è diminuita; i figli crescono, ma la madre è malata. (...). Tu, Chiesa, sei – per così dire – più grande e più piccola in te stessa, crescente e al tempo stesso decrescente come per una nuova e strana forma di progresso e regresso.[6] 5. (...) Dov'è quella testimonianza delle Divine Scritture sulle tue virtù viventi, che afferma: *La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuor solo e un'anima sola, e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva*?[7] Tu oggi – che dolore, che lamentazione! – ne fai solo la lettura, e non hai la virtù di viverla; ne fai soltanto oggetto di scienza, e non ne prendi coscienza.

«*Paucissimi*» i cristiani fedeli (*Gub.*, 3,2,7-8; 3,9,40.43-44.46)

2. 7. (...) Penso che credere fedelmente al Cristo, essere cioè fedele a Dio, consista nell'osservare con fedeltà i suoi comandamenti. (...) I cristiani sono infedeli se hanno alterato i beni che Dio ha loro assegnato: 8. (...) la Legge innanzi tutto, quindi i Profeti, poi il Vangelo, inoltre gli scritti degli Apostoli, infine il dono di una nuova nascita, la grazia del santo battesimo, l'unzione del crisma divino. (...)

9. 40 (...) Dove sono quelli che osservano tutti i comandamenti di Dio, o anche una piccolissima parte di essi? (...) 43. (...) Dio ordina a tutti di amarci gli uni gli altri,[8] ma tutti ci dilaniamo odiandoci reciprocamente. Dio ordina a tutti di dare i propri beni agli indigenti,[9]

5. Sui vizi capitali cf, nel presente volume, MESSANA V., *Giovanni Cassiano*, p. 195, nota 31; sull'avarizia in particolare, i passi cassianei di cui alle pp. 209-210.
6. Concetti simili esprime sulla Chiesa GIROLAMO, *Vita Malch.*, prol.
7 *Atti* 4,32.
8. Cf *Gv* 13,34; 15,12; ecc.; *Gub.*, 5,4,15.
9. Nell'*Ad Ecclesiam*, in particolare, Salviano ricorda frequentemente a tutti i ricchi le parole che Dio indirizza loro nel Vangelo: *Lc* 12,33 (*Eccl.*, 3,1,4); *Mt* 19,21; 6,19s. (*Eccl.*, 3,17,73); *Mt* 19,29 (*Eccl.*, 3,17,74); *Lc* 12,33; *Mt* 19,21 (*Eccl.*, 3,19,90); ecc.

tutti, invece, si gettano sui beni altrui. Dio ordina ad ogni cristiano di essere casto fin nello sguardo:[10] quanti sono quelli che non si rotolano nel fango della fornicazione? 44. Ma che dire di più? (...) La Chiesa stessa, che deve essere placatrice di Dio, cos'altro è se non esacerbatrice di Dio? A parte pochissimi che fuggono il male, l'assemblea dei cristiani cos'altro è nella quasi totalità se non una sentina di vizi? Quanti ne puoi trovare nella Chiesa che non siano ubriaconi, stripponi, adulteri, ladri, oppure omicidi? (...) 46. Quasi tutto il popolo della Chiesa è giunto a un grado tale d'indegnità, che tutto il popolo cristiano stima in qualche modo una forma di santità l'essere meno vizioso di altri! (...)

Ricchi e poveri: «*precarii possessores*» e «*nummularii Salvatoris*» (*Eccl.*, 1,5,24.26-27; 3,1,3-5; 4,4,19-22)

1. 5.24. Nessun uomo degno di questo nome – ritengo – dubita che tutti i beni terreni siano un dono elargito da Dio a tutti. (...) Se Dio dispensa dunque tutto a tutti, non v'è dubbio che dobbiamo rapportare al suo culto quanto ricevuto in dono da lui, mettere al suo servizio quanto ottenuto dalla sua generosità. (...) 26. Noi siamo solo usufruttuari delle cose che abbiamo:[11] le usiamo come beni datici in prestito dal Signore, costituendone – per così dire – i proprietari momentanei. A conti fatti, quando usciremo da questo mondo, dovremo lasciare, volenti o nolenti, tutto qui. Perché, dunque, essendo usufruttuari, tentiamo di sottrarre, di alienare al Signore la proprietà di ciò che non potremo portare con noi? (...)

27. Cosa c'è di più giusto, di più onesto, che un bene, una volta separato dal suo usufruttuario, ritorni in possesso di chi gliene aveva concesso l'uso? Questo, d'altronde, ci ordina tramite le parole delle Sacre Scritture la voce stessa di Dio, che dice a ciascuno di noi: *Onora il Signore con i tuoi averi.*[12] E altrove: *Paga il tuo debito.*[13] (...)

3. 1.3. (...) Il Salvatore afferma nel Vangelo che Dio dà in prestito agli uomini ricchezze e denaro perché gli vengano restituiti col cumulo degli interessi. Dice al debitore avaro: *Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso; avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio con l'interesse. Toglietegli dunque il talento e datelo*

10. Cf *Mt* 5,28; *Gub.*, 3,8,37; 6,9,49.

11. È – com'è noto – la dottrina comune dei Padri sulla deontologia del cristiano nei confronti delle ricchezze materiali.

12. *Prov* 3,9.

13. *Sir* 4,8.

a chi ha dieci talenti.[14] E poco dopo: *E il servo fannullone gettatelo fuori nelle tenebre: là sarà pianto e stridore di denti.*[15] 4. Questo passo, benché possa riferirsi a un tema diverso, tuttavia si adatta salutarmente al presente argomento. Poiché è corretto intendere che i poveri e gli indigenti siano i banchieri del Salvatore – in quanto il denaro loro elargito è destinato a moltiplicarsi –, è fuor di dubbio che quanto si dispensa agli indigenti viene reso a Dio con gli interessi. Perciò in un altro passo scritturistico ben chiaramente il Signore stesso ordina ai ricchi di distribuire i beni di questo mondo e di farsi delle *borse che non invecchino.*[16] Ma anche attraverso Paolo, il *vaso d'elezione,*[17] egli ci insegna che i ricchi ricevono da Dio le ricchezze perché si arricchiscano di opere buone.[18] 5. Pertanto (...) ritengo che il primo e più salutare dovere religioso per un cristiano ricco è di dispensare, vita natural durante, i beni di questo mondo nel nome e in onore di Dio; il suo secondo dovere è di elargire tutto almeno in punto di morte, se per caso ne è stato impedito da timore, da malattie, o da qualche altra necessità.

4. 4.19. «Ma Dio», dici tu, «non ha bisogno del nostro rimborso!». Niente di meno vero! (...) Egli non ne ha certo bisogno in se stesso, ma ne ha bisogno in molti uomini. (...) 20. Cosa dice Dio a quanti donano con pia generosità? *Venite benedetti, possedete il regno del Padre mio preparato per voi sin dalla fondazione del mondo. Poiché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere.*[19] (...) E perché tali parole non sembrino forse inadeguate all'argomento che sto trattando, egli presenta, in aggiunta, la situazione opposta, e dice agli avari e ai miscredenti: *Andate, maledetti, nel fuoco eterno preparato dal Padre mio per il diavolo e per i suoi angeli. Poiché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere.*[20]

21. Dove sono quelli che replicano che il Signore Gesù Cristo non ha bisogno dei nostri doni? Egli stesso afferma di avere fame, e sete, e freddo. Mi dica uno qualsiasi di loro se non è bisognoso chi si lamenta di avere fame, se non è bisognoso chi si lamenta di avere sete. Quanto a me, dirò di più: Cristo non soltanto è bisognoso come gli altri, ma è bisognoso più degli altri. Nella massa dei poveri la povertà presenta aspetti differenti da caso a caso: 22. alcuni non hanno di che coprirsi, pur avendo di che nutrirsi; molti non hanno dove ricoverarsi, anche se hanno di che vestirsi; molti non hanno casa, ma hanno di che sosten-

14. *Mt* 25,26-28.
15. *Mt* 25,30.
16. *Lc* 12,33.
17. *Atti* 9,15.
18. Cf *1 Tim* 6,17s.
19. *Mt* 25,34s.
20. *Mt* 25,41s.

tarsi. (...) Cristo solo è assolutamente privo di ciò che non manca all'intero genere umano. Se uno dei suoi servi è esiliato, o è intormentito dal freddo perché nudo, Cristo soffre con lui. Egli è il solo ad essere affamato con chi ha fame, assetato con chi ha sete. Pertanto, riferendoci alla sua pietà, il Signore è più indigente di tutti gli altri. Chi è nel bisogno soffre per sé soltanto e in se stesso: solo il Cristo è colui che mendica in tutti i poveri.[21]

Padri di famiglia e destinazione dei beni temporali (*Eccl.*, 3,2,6; 1 4,17-18. 20-21; 3,2,6-7; 3,4,18-19)

3. 2.6. Il cristiano ricco potrebbe ribattere: «Io ho figli».[22] (...) 1. 4.17. Ma in che modo Dio ha comandato di amare i figli? Non lo dirò io; lo dica la Parola sua stessa, che rivolgendosi a tutti i padri, in generale, ordina ad essi di far conoscere ai loro figli i comandamenti divini:[23] *Perché ripongano in Dio la loro speranza, non dimentichino le opere di Dio e osservino i suoi comandamenti.*[24] E altrove: *E voi, padri, non inasprite i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore.*[25] 18. Comprendete dunque quali ricchezze Dio vuole che i genitori procurino ai figli: non forzieri di denaro, (...) non dimore superbe, (...) non fondi così immensi che neppure il proprietario ne conosce l'estensione. (...)

20. Ecco quali ricchezze il Signore predilige, quali beni ordina di mettere in serbo per i figli, quali sostanze comanda di apprestare loro: la fede, il timor di Dio, la modestia, la santità, la morigeratezza; beni splendidi comunque, non cose di questa terra, vili, periture, caduche.[26] (...) 21. (...) Vi sono due generi di tesori: uno è quello per cui i genitori accumulano in favore dei figli, l'altro è quello per cui accumulano in favore di se stessi. Come in favore dei figli? Educandoli al servizio e al timor di Dio. Come in favore di se stessi? Accumulando i loro tesori nel cielo.[27] (...) Grazie a un duplice imperituro beneficio, da una parte assicurano l'immortalità ai figli per via di quei beni immortali che loro apprestano, e dall'altra si procurano la vera beatitudine trasformando con le loro opere buone i beni caduchi per natura in beni eterni.

21. Concezione comune nei Padri. Cf PELLEGRINO M., *Salviano di Marsiglia. Studio critico*, *o. c.*, 157.
22. Sulla tendenza, particolarmente spiccata in età tardoantica, a tener conto soprattutto dei diritti dei figli in fatto di eredità, cf DE SALVO L., «*Nolo munera tua*», *o. c.* (ivi bibliografia).
23. Cf *Sal* 78 (77),5.
24. *Sal* 78 (77),7.
25. *Ef* 6,4.
26. L'argomentazione salvianea culmina, in chiusura di paragrafo, con le citazioni di *Mc* 10,24s. e di *Mt* 6,19s.
27. Cf *Mt* 6,20; *Eccl.*, 1,2,8; 1,4,20; 3,17,73.

3. 2,6. (...) Quali che siano le ricchezze materiali ammassate da un padre per i suoi figli, a nulla gli servirà nel momento del giudizio l'aver lasciato sulla terra un ricco erede. 7. Ma ammettiamo si possa perdonare ai genitori che legano una parte dei beni in eredità ai figli, purché questi siano buoni, siano santi.[28] Ammettiamo ancora si possa perdonare nel caso in cui gli eredi siano malvagi e corrotti. Sembra infatti che i genitori abbiano in qualche modo una specie di scusa quando dicono: «La pietà verso i figli ha avuto ragione di noi, la forza del sangue ci ha costretti, la natura stessa ci ha indotti quasi con la mano dell'amore all'osservanza della sua legge. Sappiamo cosa chiede la giustizia divina, cosa esige la santa verità, ma siamo stati soggiogati – lo confessiamo – dai vincoli della carne, e ci siamo fatti legare le mani dalle catene dell'amore. La fede ha ceduto al sangue, e i diritti della pietà per i figli l'hanno spuntata sullo zelo religioso».
3. 4.18. Il partito migliore è che ognuno si determini ad abbandonare tutte le sue ricchezze per la salvezza della propria anima.

Ci sono tuttavia, in qualche caso, non solo i figli – in favore dei quali la natura sembra imporre più obblighi –, ma anche altri congiunti, che per merito o condizione sono tali che la giustizia stessa e la religione difendono la loro causa perché si doni, si elargisca loro qualcosa: compiere un simile gesto è atto di pietà, non farlo è segno di empietà. 19. Può trattarsi di genitori sventurati, fratelli virtuosi, spose devote, o ancora – se vogliamo estendere ad altri quest'atto di pietà – di vicini bisognosi, affini indigenti, amici – in definitiva – che manchino del necessario, o che almeno – ma è la cosa più importante – siano dediti al Signore: poiché è eccellente ed eminente fare con sentimento religioso quanto già si fa per dovere familiare.

Dure condizioni di vita «*sub specie libertatis*» (*Gub.*, 4,12,54; 5,5,21-22)

4. 12.54. (...) Volgiamo lo sguardo alle turpitudini, alle infamie, ai delitti del popolo romano (...), e ci renderemo conto se possiamo meritare la protezione divina mentre viviamo in tanta impurità. (...)
5. 5.21. Nel tempo presente i poveri sono rovinati, le vedove gemono, gli orfani sono calpestati, al punto che molti di loro, benché nati da famiglia non oscura ed educati come persone libere, fuggono presso i nemici per non morire sotto i colpi della persecuzione pubblica, cer-

28. *Sancti*, cioè religiosi (cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I, o.c., 244, nota 1).

cando addirittura fra i barbari l'umanità dei Romani, dal momento che non possono più sopportare fra i Romani l'inumanità dei barbari. E nonostante siano diversi per costume e per lingua da coloro presso i quali si rifugiano, e si sentano anche – per così dire – respinti dal fetore stesso dei corpi e delle vesti dei barbari, preferiscono tuttavia sopportare fra i barbari la diversità di costumi che non fra i Romani la crudeltà dell'ingiustizia. 22. Perciò emigrano dappertutto, chi presso i Goti, chi presso i Bagaudi, chi presso altri barbari che dominano ovunque: né si pentono di avere emigrato. Preferiscono infatti vivere liberi sotto un'apparente schiavitù che essere schiavi sotto un'apparente libertà.[29] (...)

Colpevolezza dei cristiani (*Gub.*, 4,8,34; 4,13,61.63-64; 4,14,65-68.70)

8. 34. (...) Perché ci lamentiamo che Dio agisce duramente verso di noi? Noi agiamo assai più duramente verso di lui. Lo esacerbiamo con le nostre impurità e lo trasciniamo – suo malgrado – a punirci. (...) **13.** 61. Ma poiché certuni non sopportano che io li giudichi peggiori dei barbari – o appena migliori –, vediamo dunque come siamo migliori, e rispetto a quali barbari!

Nella totalità dei popoli barbari si distinguono due categorie: quella degli eretici e quella dei pagani.[30] Quanto alla Legge divina, dico che siamo, senza paragone, migliori di tutti i barbari. Quanto alla vita e ai costumi – me ne dolgo e lo deploro – siamo peggiori. 63. (...) Tu forse ti irriti nel leggere queste mie affermazioni, e le condanni perché le ritieni esagerate. Non ricuso la tua censura. Condannami se mento, condannami se manco di prove, condannami se non mostro che le Sacre Scritture hanno proclamato quanto asserisco! 64. (...) A causa della nostra vita – dicevo – e dei nostri costumi siamo peggiori, mentre, se ci riferiamo alla Legge cattolica, siamo senz'altro migliori. Bisogna però considerare che (...) a nulla ci giova la Legge, che è buona, se la nostra vita, la nostra condotta non è buona. La Legge, che è buona, è dono del Cristo; una vita non buona è tale per colpa nostra. (...) Non può chiamarsi fedele un cattivo fedele. (...) La Legge che riveriamo è essa stessa la nostra accusatrice.

29. Tale affermazione appare nel suo contesto ben più convincente di quella di OROSIO, 7,41,7 (certi *Romani* stimano la *inter barbaros pauper libertas* migliore della *inter Romanos tributaria sollicitudo*). Cf PAOLINO DI PELLA, vv. 285ss. e 430s.; SIDONIO APOLLINARE, *Ep.*, 5,7; PELLEGRINO M., *Salviano di Marsiglia. Studio critico*, *o. c.*, 220s.; COURCELLE P., *Histoire des grandes invasions germaniques*, *o. c.*, 160; PASCHOUD F., *Le mythe de Rome*, *o. c.*, 135.

30. Cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 282, nota 1.

14. 65. Messo dunque da canto il privilegio della Legge – poiché esso non ci favorisce assolutamente o, anzi, ci condanna con giusta punizione –, compariamo la vita dei barbari alle nostre inclinazioni, ai nostri costumi, ai nostri vizi. I barbari sono ingiusti, e lo siamo anche noi; sono avari, perfidi, cupidi, impudichi, e lo siamo anche noi; i barbari – in definitiva – si danno a perversioni e impurità d'ogni specie, e noi altrettanto. 66. Mi si potrà forse dire: «(...) Giacché perversi e colpevoli lo sono essi e lo siamo noi, dovremmo essere forti quanto loro, o almeno dovrebbero essere deboli quanto noi». È vero; e ne consegue che i più malvagi sono i più deboli. La prova? L'ho già fornita con chiarezza più sopra: Dio fa tutto in virtù di un suo giudizio.[31] Se infatti – come sta scritto – *in ogni luogo gli occhi del Signore scrutano i buoni e i malvagi*,[32] e se – come dice l'Apostolo – *il giudizio di Dio è secondo verità contro tutti i malvagi*,[33] vediamo bene che noi, non smettendola di fare il male, soffriamo le pene della nostra malizia in virtù di un giudizio del Dio Giusto. 67. «I barbari», dici tu, «commettono le stesse malvagità, e tuttavia non sono miseri quanto noi». C'è però questa differenza: i barbari fanno le medesime cose che facciamo noi, ma noi pecchiamo con più dura offesa. Possono essere uguali i nostri vizi e quelli dei barbari, ma nell'ambito di tali vizi i nostri peccati sono inevitabilmente più gravi. (...) 68. (...) Forse che l'impudicizia degli Unni è delittuosa quanto la nostra? La perfidia dei Franchi biasimevole quanto la nostra? L'ubriachezza dell'Alamanno reprensibile quanto quella del cristiano? La rapacità dell'Alano condannabile quanto quella del cristiano? (...) Cosa fa di strano un Franco che spergiura, dato che per lui il falso giuramento è un modo di parlare e non un peccato? 70. (...) I barbari nulla fanno per disprezzo dei precetti celesti, poiché non conoscono i precetti del Signore: non agisce contro la Legge chi della Legge è ignaro. Ciò che dunque contraddistingue la nostra colpevolezza è che, pur leggendo la Legge divina, violiamo sempre gli scritti della Legge; pur dicendo di conoscere Dio, calpestiamo i suoi comandamenti e i suoi precetti. (...)

Scandali del fisco (*Gub.*, 4,6,30-31; 5,4,17-18; 5,7,28-29.31-32)

4. 6.30. (...) Moltissimi sono i ricchi di cui i poveri pagano le imposte. Mi spiego: moltissimi sono i ricchi le cui imposte uccidono i poveri. E quando dico «moltissimi» temo che – ad onor del vero – dovrei dire «tutti». (...) 31. Ecco a cosa hanno portato i provvedimenti fiscali

31. Cf soprattutto i primi due libri del *De gubernatione Dei*.

32. *Prov* 15,3. Cf *Gub.*, 2,1,2.

33. *Rom* 2,2.

adottati recentemente in alcune città: a nient'altro che ad esentare tutti i ricchi, e a far gravare il fardello delle imposte sui miseri; a togliere agli uni vecchi canoni, e a caricarne sugli altri di nuovi; ad arricchire gli uni con la diminuzione delle tasse – anche le più leggere – e ad affliggere gli altri con l'aumento delle più pesanti. (...) Di qui constatiamo che non c'è nulla di più scellerato del comportamento dei ricchi, che con i loro provvedimenti fanno morire i poveri, e non c'è nulla di più infelice della condizione dei poveri, che vengono uccisi da quello che è stato adottato come provvedimento per tutti.

5. 4.17. (...) Moltissimi si vedono confiscati i beni dai pochi, che considerano l'esazione pubblica delle imposte una preda di loro appartenenza e fanno dei titoli del debito fiscale una personale fonte di lucro. A comportarsi così non sono soltanto quanti si trovano alla sommità della gerarchia, ma anche gli ultimi subalterni; non solo i giudici, ma anche i loro subordinati. 18. Quali sono le città e, persino, i municipi e i villaggi ove i *curiales* non sono tiranni pubblici? Eppure essi si compiacciono probabilmente di tale appellativo, che sembra loro espressione di potenza e di onore.[34] (...) Qual è il luogo – dicevo – in cui i primi cittadini non divorano le viscere delle vedove, degli orfani e, regolarmente, di tutti i santi?[35] (...)

7.28. (...) L'unico motivo per cui i miseri non ce la fanno a sopportare il carico delle imposte è che esso supera ogni loro possibilità. 29. (...) Chi potrebbe stimare una simile ingiustizia? Essi pagano come fossero ricchi, e vivono nell'indigenza dei mendichi. Ma c'è di più: i ricchi inventano talora imposte supplementari, e a pagarle sono i poveri. 31. (...) Dinanzi a voi ricchi, noi poveri cediamo alla vostra volontà! Ma quel che voi – pochi – ordinate, paghiamolo tutti! Che ci sarebbe di tanto giusto, di tanto umano? Con le vostre decisioni ci gravate di nuovi debiti: fate almeno che tali debiti siano comuni a voi e a noi! Cosa può esserci di più iniquo e di più indegno del fatto che ad essere esentati dal pagarli siate soltanto voi, che rendete debitori tutti gli altri? 32. E così i poveri – miseri davvero – pagano tutto quello di cui ho detto, e non sanno assolutamente la causa e la ragione per cui pagano!

34. «I "tiranni" di cui parla Salviano, e in genere gli oppressori, sono (...) non i *susceptores*, ma gli *exactores* – che dovevano godere di una posizione eminente all'interno della curia, come risulta dal notissimo album di Timgad – e i *principales*, termine che propriamente indica coloro che hanno assolto tutti i *munera* cittadini. (...) Indubbiamente, è possibile che in certi casi anche i *susceptores* si siano trasformati in oppressori, perché oppressi, a loro volta, dai corrotti burocrati, ma, quando si tratta di soprusi e prevaricazioni in genere, sono soprattutto gli *exactores* ad essere chiamati in causa, e questo non solo ai tempi di Salviano, ma anche nel IV sec., come attestano, oltre al *De rebus bellicis*, alcune costituzioni» (DE SALVO L., *I «munera curialia»*, *o. c.*, 22-24).

35. Cioè dei religiosi (cf LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, *o. c.*, 325, nota 4).

Rivolta dei Bagaudi (*Gub.*, 5,6,24-26)

6. 24. (...) I Bagaudi – spogliati, oppressi, uccisi da giudici malvagi e sanguinari –, dopo aver perduto il diritto alla libertà romana, hanno anche perduto l'onore del nome romano. Si imputa ad essi la loro infelicità, imputiamo ad essi il nome che evoca la loro disgrazia, quel nome che noi stessi abbiamo loro imposto. E li chiamiamo ribelli, li chiamiamo scellerati, proprio noi che li abbiamo ridotti ad essere criminali! 25. Per quali altri motivi sono diventati Bagaudi, se non per le nostre ingiustizie, se non per la disonestà dei giudici, se non per le proscrizioni e le rapine di quanti hanno volto in profitto per le proprie tasche l'esazione pubblica delle imposte e hanno trasformato in bottino personale le indizioni tributarie? Costoro, invece di governare quelli che sono stati loro affidati, simili a belve feroci li hanno divorati, pascendosi – non soddisfatti delle spoglie degli uomini come solitamente i più dei briganti – anche delle loro membra straziate e, per così dire, del loro sangue![36]

26. È perciò accaduto che gli strangolati, gli uccisi dai ladrocinii dei giudici[37] hanno incominciato ad essere simili ai barbari, poiché non si permetteva loro di essere Romani: si sono infatti rassegnati ad essere quali non erano perché non si permetteva loro di essere quali erano stati; e sono stati costretti a difendere almeno la vita perché vedevano di aver ormai perduto completamente la libertà.

E oggi? Che si fa di diverso da quanto è stato fatto allora? Quelli che non sono ancora Bagaudi, non li si costringe a diventarlo? Quanto alla violenza e alle offese subite, sono spinti a voler essere Bagaudi, ma la debolezza impedisce loro di diventare tali. E così, come prigionieri oppressi dal giogo dei nemici, soffrono il supplizio per ineluttabilità, non per scelta: con l'animo agognano la libertà, ma sopportano la più spregevole schiavitù.

Moralità dei barbari (*Gub.*, 7,23,107-108)

23. 107. Quale speranza – domando – può esserci per lo Stato romano, quando i barbari sono più puri e più casti dei Romani? (...) Quale speranza di vita e di perdono – domando – possiamo avere

36. Salviano dà del fenomeno bagaudico «una valutazione originale», «ribaltando l'usuale *cliché* negativo e demonizzante del ribelle e attribuendo la vera causa del sorgere del movimento bagaudico alle tante ingiustizie della società dell'epoca» (LASSANDRO D., *Sulla traduzione dei testi storici*, in AMATA B. [a cura di], *Cultura e lingue classiche* 3, *o. c.*, 576).
37. Sugli *exactores* vedi *supra*, nota 34.

davanti a Dio, quando vediamo che i barbari sono casti e noi non lo siamo altrettanto? Arrossiamo, per carità! Restiamo confusi! Ormai presso i Goti non sono immorali se non i Romani; e presso i Vandali neppure i Romani: presso questi barbari a tal punto è progredito l'amore per la purezza dei costumi, a tal punto la severità della disciplina, che non soltanto sono casti loro, ma – cosa nuova, incredibile, quasi inaudita! – hanno reso casti persino i Romani! 108. (...) Vergogniamoci, popolo romano, vergogniamoci della nostra vita! Non c'è città – o quasi – senza bordelli, assolutamente nessuna senza sozzure, tranne quelle nelle quali hanno cominciato a stabilirsi i barbari. E ci meravigliamo se noi, miseri e tanto immorali, siamo superati per vigore dai nemici, che già ci superano in virtù! Ci meravigliamo se possegono i nostri beni loro, che esecrano i nostri mali! Non è per la forza fisica che essi vincono, né è per la debolezza fisica che noi siamo vinti. Non ci si persuada d'altro e non si pensi ad altro: è soltanto la dissolutezza dei nostri costumi che ci ha vinti!

Risa e lacrime del mondo romano morente (*Gub.*, 7,1,3-6)

1. 3. Magari la punizione stessa ci fosse di giovamento! Quel che è molto più grave e doloroso è che alla punizione non segue alcuna correzione: il Signore ci vuol curare coi suoi castighi, ma alla cura non reagiamo con segnali di miglioramento. Che male è questo nostro? I giumenti e le greggi guariscono se si tagliano le loro parti malate. I muli, gli asini, i porci, le cui carni putrefatte siano bruciate col cauterio, sentono il beneficio della salutare bruciatura,[38] e subito dopo che le parti infette dei corpi siano state bruciate e tagliate, la carne viva prende il posto di quella morta. 4. Noi, invece, siamo bruciati, siamo tagliati, ma i tagli del ferro e le bruciature del cauterio non ci guariscono; anzi – ciò che è più grave –, nonostante la cura, le nostre condizioni peggiorano.[39] E perciò non senza ragione ci accade quello che solitamente avviene nelle greggi e nei giumenti affetti da mali inguaribili: in ogni parte del mondo ci finiscono la morte e l'uccisione poiché alle cure mediche non reagiamo positivamente.

5. E allora (...), che male è questo nostro (...) per cui siamo nello stesso tempo miseri e lussuriosi? Ammettiamo pure che la lussuria sia il vizio di chi è felice – sebbene nessuno possa nello stesso tempo essere

38. Cf *Gub.*, 6,16,91; LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, II, o. c., 432, nota 1.
39. Sulle metafore mediche in Salviano, cf SCHMITZ D., *Die Bildersprache in den Werken des Salvian von Marseille*, in "Orpheus" 12 (1991) 492-509.

perverso e felice, perché dove non c'è vera onestà non c'è vera felicità –, ammettiamo pure – dicevo – che la lussuria sia il vizio tipico in un periodo di lunga pace e di opulenta sicurezza: come mai – vi chiedo – c'è questo vizio dove non c'è più né pace, né sicurezza? In quasi tutto il mondo romano la pace e la sicurezza non ci sono più: come mai i vizi soltanto vi perdurano? 6. Chi – vi domando – potrebbe tollerare la lussuria in un uomo indigente? Giacché è più riprovevole la lussuria nella povertà, ed è più odiosa la frivolezza in un misero. Tutto il mondo romano è nella miseria e, al tempo stesso, nella lussuria. Chi – vi chiedo – è insieme povero e frivolo? Chi, mentre s'attende la schiavitù, pensa al circo? Chi teme la morte, e ride? Noi! Che, nel timore della schiavitù, frequentiamo i giuochi! Che, nel timore della morte, ridiamo! Si potrebbe pensare che tutto il popolo romano si sia, in qualche modo, saziato di erba sardonica:[40] muore, e ride! E perciò in quasi tutte le parti del mondo alle nostre risa seguono le lacrime, e nella presente situazione si compie anche per noi il detto di Nostro Signore: *Guai a voi che ridete, perché piangerete!*[41]

Bibliografia

CPL 485-498; DPAC II, 3073-3076, s. v. (PELLEGRINO M.); INST. PAT. AUG. (QUASTEN, III), 500-509 (HAMMAN A.).

Edizioni

LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Œuvres*, I e II (= SC 176 e 220), Paris 1971 e 1975: è la più recente edizione critica del *corpus* salvianeo, comprendente nel tomo I le *Epistulae* e l'*Ad Ecclesiam*, nel tomo II il *De gubernatione Dei*. Il curatore dell'opera, messi in luce gli apporti dei primi editori di Salviano – la terza edizione Baluziana è stata ristampata anche in PL 53,26-238 –, ha più da vicino preso in esame le edizioni di HALM C., in *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, 1,1 (1877), e soprattutto di PAULY F., in CSEL 8 (1883). Il Lagarrigue ha modificato in oltre centocinquanta punti della sua edizione il testo stabilito dal Pauly (cf SC 176, pp. 26-28. 57-62; SC 220, pp. 65-70).

Traduzioni recenti (o recentemente ristampate)

In italiano: MAROTTA E., *Salviano di Marsiglia. Contro l'avarizia* (= CTP 10), Roma 1977: è la traduzione dell'*Ad Ecclesiam*; COLA S., *Salviano di Marsiglia. Il governo di Dio* (= CTP 114), Roma 1994. In francese: LAGARRIGUE G., *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I-II (= SC 176 e 220), *o. c.*, Paris 1971 e 1975, che ha tenuto conto per la sua

40. La velenosissima erba sardonica, detta così perché ritenuta di origine sarda, provoca in chi ne ingerisce dei tipici moti spasmodici della bocca, come di riso convulso, fino al punto di ucciderlo. Cf ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etym.*, 14,6,40.
41. *Lc* 6,25. Cf *Gub.*, 6,5,29.

versione dell'opera complessiva del presbitero di Marsiglia – l'ultima in ordine di tempo – di quelle di GREGOIRE J. F.,- COLLOMBET F. Z. (francese: Lyon 1833), di MAYER A. (tedesca: Münich 1935; 2ª ed. riveduta da BROX N., Münich 1983) e di O'SULLIVAN J. F. (inglese: Washington 1947; rist. 1962).

Studi (in ordine cronologico)[42]

ROCHUS L., *La latinité de Salvien*, Bruxelles 1934; JANSSEN O., *L'expressivité chez Salvien de Marseille. Étude sur l'usage de quelques particules dans le latin chrétien*, I. *Les adverbes*, Nijmegen 1937; PELLEGRINO M., *Salviano di Marsiglia. Studio critico*, Roma 1940; IANNELLI M., *La caduta d'un impero nel capolavoro di Salviano*, Napoli 1948; VECCHI G., *Studi Salvianei*, Bologna 1951; FISCHER H., *Die Schrift des Salvian von Marseille An die Kirche. Ein historisch-theologische Untersuchung*, Bern 1976; PRICOCO S., *Una nota biografica su Salviano di Marsiglia*, in "Siculorum Gymnasium" 29 (1976) 351-368; HAMMAN A.-G., *L'actualité de Salvien de Marseille. Idées sociales et politiques*, in "Augustinianum" 17 (1977) 381-393; LEONARDI C., *Alle origini della cristianità medievale. Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in "Studi Medievali" 18 (1977) 491-608; SHACKLETON BAILEY D. R., *Textual notes on Salvian*, in "Harvard Theological Review" 70 (1977) 371-376; HENSS W., *Die Integrität der Bibelübersetzung im religiösen Denken des 5. Jahrunderts (Zum geistigen Umfeld von Salvians gub. V,2,5 ff.)*, in LOURDAUX W., - VERHELST D. (edd.), *The Bible and medieval culture*, Leuven 1979, 35-57; MARTELLI F., *Morale e potere nel mondo tardoantico*, in "Antiqua" 4 (1979) nº. 13, 24-32; OPELT I., *Briefe des Salvian von Marseille. Zwischen Christen und Barbaren*, in "Romanobarbarica" 4 (1979) 161-182; BADEWIEN J., *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille*, Göttingen 1980; NAKHOV I., *L'uomo e il mondo nell'opera di Salviano di Marsiglia* [in russo], "Annales Universitatis Budapestinensis. Sectio Classica" 8 (1980) 33-46; OLSEN W., *Reform after the pattern of the primitive church in the thought of Salvian of Marseille*, in "Catholic Historical Review" 68 (1982) 1-12; MAASS E., *Salvians Sozialkritik-christlich-moralische oder klassenmässige Gründe?*, in AA.VV., *Historisch-archäologische Quellen und Geschichte bis zur Herausbildung des Feudalismus*. Beiträge des I. und II. Kolloquiums Junger Wissenschaftler Archäologischer und Althistorischer Disziplinen der DDR, Berlin 1983, 149-154; O' DONNEL J. J., *Salvian and Augustinus*, in "Augustinian Studies" 14 (1983) 25-34; BADEWIEN J., *Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Theologie bei Salvian von Marseille*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XV, Berlin 1984, 263-267; MAASS E., *Zum Germanenbild des Salvianus von Massilia*, in "Altertum" 30 (1984) 54-56; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., *La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales*, in "Gerión" 3 (1985) 157-182; BROX N., *«Quis ille auctor?» Pseudonymität und Anonimität bei Salvian*, in "Vigiliae Christianae" 40 (1986) 55-65; SINISCALCO P., *Il termine «Romanus» e i suoi significati in scrittori cristiani del v secolo*, in AA.VV., *Hestíasis*. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone, in "Studi Tardoantichi" 1 (1986) 195-221; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., *La sociedad del Baio Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, Madrid 1990; SCHMITZ D., *Die Bildersprache in den Werken des Salvian von Marseille*, in "Orpheus" 12 (1991) 492-509.

42. Per le indicazioni qui appresso fornite, abbiamo seguito il medesimo criterio di cui *supra*, pp. 220s., nota 47, a proposito degli *Studi* su Giovanni Cassiano (HAMMAN A., in INST. PAT. AUG. [QUASTEN III], 501ss., offre ragguagli bibliografici su Salviano fino alla metà circa degli anni '70).

Padri greci

DIDIMO IL CIECO

Una vita appartata

Didimo (313 ca. - 398 ca.) fu il grande continuatore della tradizione esegetica alessandrina in un'epoca in cui questa veniva messa in discussione. Palladio, che lo conobbe bene, così inizia la notizia a lui dedicata: «moltissimi di quelli che raggiunsero la perfezione nella chiesa di Alessandria sono degni della terra dei miti: fra loro Didimo, lo scrittore cieco».[1] Questa volta l'apprezzamento edificante dell'agiografo sembra avere un riscontro, oltre che in altre testimonianze oculari, anche all'interno delle opere di Didimo, dove le lodi dei miti contenute in *Mt* 11, 28-29 vengono continuamente citate, diventando la mitezza a volte la virtù per antonomasia,[2] e dove, soprattutto, la polemica antiereticale di solito non trascende all'insulto verso l'avversario. Se dunque la serenità fu la cifra complessiva della personalità didimiana, i dettagli della sua vita sfuggono.

Egli fu un grande maestro, di esegesi e vita spirituale, circondato da unanime stima: fra i suoi allievi Girolamo, Rufino, il Nazianzeno, Evagrio Pontico. Di lui Girolamo e Rufino sottolineano la sterminata erudizione, stupefacente perché sorretta solo dalla memoria, essendo egli cieco dall'età di quattro anni.[3] Si ha la conferma di tale erudizione leggendo le opere rimaste: non potè sviluppare solo la sensibilità filologica, per evidenti ragioni. Alla dolorosa menomazione, che rese la sua vita umbratile, è legato uno dei pochissimi aneddoti narrati su di lui:[4] un giorno Didimo rese visita ad Antonio, venerando padre del monachesimo, di passaggio ad Alessandria. Antonio, dopo aver apprezzato la sapienza scritturistica dell'ospite, gli chiese a bruciapelo se provasse amarezza per la sua cecità. Didimo restò in silenzio, ma l'altro insistette fino ad ottenere risposta affermativa. Al che

1. *Hist. Laus.*, 4,1.
2. Cf *Comm. Gen.*, 2,10.
3. Cf GIROLAMO, *Vir. ill.*, 109; RUFINO, *H. E.*, II,7.
4. Cf GIROLAMO, *Ep.*, 68,2; RUFINO, *H.E.*, II,7; SOCRATE, *H.E.*, IV,25; SOZOMENO, *H.E.*, III,15.

Antonio: «Mi meraviglio che un uomo saggio si dolga per la perdita di una cosa che hanno formiche mosche e zanzare e non gioisca invece di quel possesso che hanno meritato solo i santi e gli apostoli!».[5]

Lo stile di vita di Didimo fu praticamente monastico. Palladio parla della sua «cella» dove venne Antonio e fece orazione.[6] Questo dato, tutto sommato, non pare in contraddizione con la notizia cui Rufino dà grande rilievo secondo la quale Didimo diresse una scuola ad Alessandria con l'approvazione del vescovo Atanasio.[7] Tale scuola sembra doversi identificare col famoso Didaskaleion fondato da Origene e di cui dopo Pierio non si hanno più notizie, anche se alcuni preferiscono pensare ad un insegnamento del tutto privato.[8] Tuttavia la notizia di Rufino sembra circostanziata nel descrivere il lavoro dei tachigrafi, che registravano anche le domande degli allievi, e la successiva divulgazione degli scritti, un dettaglio che, come vedremo, trova conforto in alcune opere conservate, e fa pensare ad un insegnamento in qualche modo pubblico.

Del resto contatti diretti fra Didimo e Atanasio sono attestati da Palladio[9] ma anche da dati interni alle opere didimiane.[10] Si potrebbe allora inferire che, mentre l'episcopato alessandrino si distaccò, per ragioni teologico-politiche, dall'eredità origeniana, la linea di stretto origenismo professata nel Didaskaleion da Didimo fosse legittimata dallo stesso Atanasio. Si era evidentemente determinata, dopo anni di osmosi profonda fra scuola ed episcopato alessandrini, una distinzione e una non interferenza fra le due sfere dell'insegnamento e della gerarchia. La vita colta e appartata di Didimo si propone quindi come uno dei modi di sopravvivenza degli ideali origeniani.

Opere scomparse e opere ritrovate

La condanna dell'origenismo del 553 a Costantinopoli portò alla dispersione delle opere di Didimo. Doutreleau[11] ha fissato la lista dei titoli, ricostruibile allo stato attuale delle conoscenze sulla base delle informazioni di Girolamo, Rufino, Socrate, dei manoscritti catenari e delle notizie date dallo stesso Didimo negli scritti superstiti. I titoli si possono suddividere in tre gruppi.

5. GIROLAMO, *Ep.*, 68,2.
6. Cf RUFINO, *H. E.*, II,7; PALLADIO, *Hist. Laus.*, 4,3.
7. Cf RUFINO, *H.E.*, II,7.
8. Cf NAUTIN P., s. v. *Didaskaleion*, in DPAC I,950.
9. Cf *Hist. Laus.*, 4,4.
10. Cf PRINZIVALLI E., *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, Roma / L'Aquila 1988, 52ss.
11. Cf l'*Introduction* a *Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie* (= SC 83), Paris 1962, 17-19 e 119-128.

Il primo concerne opere di carattere dottrinale: *Sui dogmi e/o sulle sette; sullo Spirito Santo; sulla Trinità; sul Figlio; sulla fede; sull'anima; sulle virtù; sugli incorporali; contro gli ariani; contro Eunomio; contro i Manichei; a un filosofo; commento al de Principiis di Origene; sulla morte dei bambini*. Nel secondo gruppo confluiscono le opere esegetiche sull'AT: *Commento alla Genesi, all'Esodo, al Levitico, a Giobbe, ai Salmi; ai Proverbi; all'Ecclesiaste; al Cantico; ad Isaia; alla Visione di Isaia; a Geremia; a Daniele; ad Osea; a Zaccaria*. Nel terzo gruppo le opere esegetiche sul NT: *Commento a Matteo; a Luca; a Giovanni; ad Atti; a Romani; ai Corinzi; a Galati; ad Efesini; ad Ebrei; alle epistole cattoliche; all'Apocalisse*.

Quanto sopravvive di questa ampia produzione? Fino al 1941 rimaneva molto poco. Alla malignità di Girolamo, che voleva smascherare il plagio di Ambrogio nei confronti di Didimo, si deve la traduzione latina del *De spiritu sancto*, perduto nell'originale. Restavano inoltre molti frammenti catenari, fra cui il *Contro i Manichei*. Si pensava fosse di Didimo un *De Trinitate* anonimo, scoperto dal Mingarelli nel 1759, ma la cui paternità è stata revocata in dubbio proprio dopo le scoperte papiracee del 1941, di cui si parlerà immediatamente. Sembra ben fondata invece l'attribuzione a Didimo del *Sermo maior de fide* pseudo-atanasiano.[12]

Nel 1941 si verifica la svolta: nei pressi de Il Cairo, a Tura, da alcuni operai al lavoro in una cava di calcare, fu rinvenuto un lotto di papiri greci, a fascicoli, provenienti da una biblioteca monastica. La ricostruzione portò ad individuare otto codici: i primi due sono origeniani, quelli dal III al VII, privi dell'indicazione dell'autore, contengono commenti a *Ecclesiaste, Genesi, Salmi 20-44,4, Zaccaria* e *Giobbe*, e vennero attribuiti in fasi successive a Didimo, mentre l'ultimo, breve, presenta materiale misto. La pubblicazione dei codici didimiani è andata per le lunghe e non si è ancora conclusa. Un manuale tuttora fondamentale come la Patrologia del Quasten[13] dà solo l'annuncio della scoperta. Questo dettaglio fa capire quanto sia recente e ancor non del tutto praticata l'opportunità di conoscere questo autore.

Didimo esegeta e teologo

Didimo è totalmente imbevuto di spirito origeniano. In campo dottrinale segue Origene anche nei punti più esoterici (preesistenza delle anime e apocatastasi). Soprattutto la dottrina della preesistenza, che

12. Cf SIMONETTI M., *Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano «Sermo maior de fide»*, in "VetChr" 11 (1974) 332-343.

13. Cf QUASTEN J., *Patrologia*, II, Casale Monferrato 1980[4], rist. 1992, 87ss., trad. it.

era stata contestata a livello episcopale in Alessandria da Dionigi e da Pietro, e che Gregorio di Nissa, pur spiritualmente e ideologicamente dipendente da Origene, in quegli stessi anni aveva abbandonato, qualifica la posizione didimiana come scelta di fedeltà assoluta. Da notare peraltro che Didimo non nomina Origene nelle opere conservate, indizio di prudenza dovuta forse alle contestazioni di ambiente monastico, anche se Socrate informa che gli dedicò un'opera di difesa.[14] Fedeltà non vuol dire però mancanza di originalità, incapacità creativa. Al contrario, proprio perché Didimo vive nello spirito origeniano, in campo teologico sulla scia di Origene elabora alcune soluzioni avanzate, e in campo esegetico sa reinventare le allegorie origeniane in modo da evidenziare le tematiche care alla sua particolare sensibilità religiosa: fra tutte il *progresso dell'anima* in Dio, per il quale egli, diversamente dal Nisseno, continua ad assegnare una meta determinata,[15] e la forte affermazione del *libero arbitrio*, in polemica indiretta contro il manicheismo, tema che si collega con l'appassionata difesa della incommensurabile bontà di Dio, che porta tutti, in modi e tempi diversi, alla salvezza.

L'universo di Didimo, al pari di quello origeniano, prevede due livelli di realtà, il sensibile e l'intellegibile, orientati in modo che si debba sempre passare al livello ontologicamente superiore, quello intellegibile. Su tale base Didimo costruisce anche la sua esegesi: nell'interpretare la Scrittura è necessario sempre attingere al livello spirituale di comprensione (l'*anagoghè*), che doni un insegnamento utile all'anima. Per farlo, spesso può essere necessario il procedimento allegorico (molto presente nei *Commenti a Genesi* e *a Zaccaria*), a volte meno (come nel caso dei *Commenti a Giobbe, Salmi* ed *Ecclesiaste*),[16] quando il testo commentato propone di per sé insegnamenti morali o spirituali di più immediata comprensione: ciò non toglie che, agli occhi di un platonico, quale è Didimo, quanto riguarda l'intimo dell'uomo, con o senza allegorizzazione, si colloca a un livello superiore di realtà rispetto a quello del fatto esterno, del dato esteriore. Per avere un esempio di questo atteggiamento mentale è significativo osservare come Didimo si esprime nel *Commento ai Salmi* di Tura quando propone una parafrasi del testo, in altri termini un'interpretazione letterale, senza affiancarvi l'*anagoghè*: in tal caso l'espressione che segnala la presenza del livello letterale d'interpretazione (sia essa un *katà rhetòn* o un *katà historìan* o altro) è preceduta dalla particella *kai*

14. Un commento al *De Principiis*: cf SOCRATE, *H.E.*, IV,25.
15. Cf SIMONETTI M., *Didymiana*, in "VetChr" 21 (1984) 146ss.
16. Non è possibile stabilire la cronologia dei Commenti scoperti a Tura, tranne che per quello a Zaccaria, scritto fra 387 e 393.

(anche), a dire che il livello spirituale è sempre presupposto e compresente, pur se non è, per un qualsiasi motivo, esplicitamente menzionato. Questa è la grande istanza dell'esegesi alessandrina, pienamente salvaguardata da Didimo insieme con tutti i suoi procedimenti più caratteristici. Si può addurre il caso del *Commento a Zaccaria*, dettato fra 387 e 393, subito dopo il perduto *Commento a Osea* (tutti e due su richiesta di Girolamo), che completa idealmente il commento di Origene, il quale si era fermato ai primi sei capitoli di *Zaccaria*: vi si ritrova l'accumulo di più interpretazioni allegoriche di uno stesso versetto e l'ampio uso di passi scritturistici a sostegno dell'interpretazione del passo principale, caratteristiche specificamente origeniane, accanto all'uso delle etimologie e della numerologia in funzione allegorizzante, come era consueto da Filone in poi ad Alessandria.

Didimo predilige l'interpretazione psicologica, che illustra il rapporto dell'anima con Cristo, piuttosto che la tipologia tradizionale (presente in misura considerevole nel solo *Commento a Zaccaria*). La dimensione storica, anche quando riguarda Cristo e la Chiesa, è in generale compressa in Didimo: a volte egli si sforza di darne conto, ma i fatti storici della vita di Cristo lo interessano assai meno della dimensione esistenziale del rapporto con il Logos. In questo egli accentua la posizione origeniana, e segna il massimo iato non solo con gli esiti antiocheni, ma con la stessa esegesi di un Eusebio di Cesarea, che aveva cercato di contemperare l'impostazione alessandrina con gli interessi storico-eruditi che il mutare dei tempi aveva portato alla ribalta.

L'unica opera teologica sicuramente didimiana allo stato attuale delle conoscenze è il *De spiritu sancto*,[17] composto intorno al 375. Nel corso della crisi ariana a un certo punto l'attenzione si concentrò sulla natura e il ruolo dello Spirito santo. Didimo, influenzato dalle lettere a Serapione di Atanasio, afferma l'appartenenza piena dello Spirito santo alla sfera divina, insistendo sulla "non differenza" con il Padre e il Figlio, cioè sull'unità di operazione e sostanza, sulla processione dal Padre, e avanzando sulla strada della definizione delle relazioni interpersonali all'interno della Trinità.

Si ricava un apprezzamento positivo dell'acume teologico di Didimo anche dall'esame dei commenti esegetici, in particolare di quello ai Salmi: «in nessun altro scritto del IV secolo è riconosciuta così profondamente l'importanza e l'attività dell'anima umana di Cristo» (Grillmeier), anche in funzione antiapollinarista. Fondamentale

17. Della non autenticità del *De Trinitate*, della recente attribuzione a Didimo del *Sermo maior de fide* si è detto al paragrafo precedente. Si discute sull'attribuzione al Nostro degli pseudo-basiliani libri IV e V dell'*Adv. Eunomium*: cf PRINZIVALLI E., *Didimo il Cieco...*, *o. c.*, 10-11.

a riguardo la nozione di *propatheia*, termine con cui Didimo indica la naturale fragilità dell'anima, che di fronte a una stimolazione esterna, a una prova, rischia di cadere nel *pathos*, e quindi nel peccato, ma alla quale è in grado di far fronte con il libero arbitrio. Servendosi di tale nozione Didimo è in grado di affermare l'integrale umanità di Cristo.[18]

Un maestro e i suoi allievi

Il *Commento ai Salmi* e quello *all'Ecclesiaste* scoperti a Tura propongono un motivo di interesse supplementare. Invece di essere opere rifinite per la pubblicazione appaiono piuttosto come trascrizioni di materiali scolastici, con inserimento anche di estemporanee domande di allievi. Fra l'altro, questi testi hanno presentato un problema di autenticità, specie il *Commento ai Salmi*, in quanto non mostrano coincidenze letterali con i frammenti catenari di Didimo concernenti il commento ai medesimi libri scritturistici. L'esame sinottico tuttavia permette di constatare che le differenze stilistiche possono ricondursi all'affinità dei commenti di Tura coi moduli del parlato, mentre la lingua dei frammenti catenari è più sorvegliata; che d'altra parte una serie di stilemi ricorre identica nei commenti di Tura e nelle catene, e inoltre che i temi di fondo sono i medesimi:[19] alla luce di tali risultati si può concludere che i *Commenti all'Ecclesiaste* e *ai Salmi* di Tura sono opera di Didimo e registrano il suo insegnamento scolastico, mentre le catene conservano brani di commenti pubblicati.

I *Commenti ai Salmi* e *all'Ecclesiaste* propongono la voce di Didimo per così dire "dal vivo", e, caso più unico che raro nella letteratura antica, anche quella degli allievi, i quali, a volte, entrano in polemica col maestro. Colpisce soprattutto l'interesse accentuato di questi ultimi per l'allegoria, al punto che, specie nel *Commento all'Ecclesiaste*, insistono nel chiederla, anche quando Didimo non la fornisce. Le domande più frequenti riguardano il significato simbolico delle parole bibliche, o quello dei numeri. Da tutto ciò si evince la persistente vitalità culturale dell'ambiente alessandrino.

18. Su questo punto è fondamentale il lavoro di GESCHÉ A., *La Christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert a Toura*, Gembloux 1962.

19. Cf PRINZIVALLI E., *o. c.*, 15-17 e 95-103.

COMMENTO A ZACCARIA

Le molteplici interpretazioni del candelabro d'oro
(*In Zc* 4,1-3 [= lib. I, 271-290])

271. E *venne l'angelo che parlava in me e mi destò come quando si desta un uomo dal sonno. E mi disse: che vedi?, ed io: vedo un candelabro tutto d'oro, con sopra una lampada con sette lucerne e sette beccucci per le lucerne. E due olivi lo sovrastano, uno a destra e uno a sinistra della fiaccola.*[1]

272. L'angelo che parlava in me passò da una rivelazione ad un'altra visione e, perché io vedessi, mi destò e mi fece alzare come quando ci si sveglia da sonno e mi dice: *che vedi*? Ed io gli rispondo: *vedo un candelabro tutto d'oro, con sopra una lampada sette lucerne e sette beccucci per portare l'olio alle lucerne. Vedo anche due olivi sopra il candelabro, uno a destra e uno a sinistra della fiaccola.*

273. È tempo di vedere che cosa significa ciascuna delle cose mostrate al profeta.

274. L'angelo che veniva e parlava continuamente senza interruzioni in me e che mi destò dal sonno, dice il santo, forse null'altri è che *l'angelo del gran consiglio.*[2] Mi ha destato come fossi un uomo che, dopo il sonno, una volta destato, è ricondotto ad una vigile sobrietà. È lodevole quel risveglio che fa dire con fiducia a chi lo attende: *mi sveglierò all'alba*,[3] e che poi, allorché ciò che si era preannunciato si compie, proclama con rendimento di grazie: *mi sono destato perché il Signore mi protegge.*[4]

275. Quest'espressione è attribuita al Salvatore, quando resuscitò dai morti, dopo che si era addormentato in quanto uomo. Non potrebbe definirsi altrimenti che un risveglio dal sonno il suo levarsi dai morti dopo essere rimasto tre giorni e tre notti nel cuore della terra, a portare giovamento e consolazione alle anime dell'ade, saziandole del cibo che lì si prende. 276. Dice infatti: *ho dissetato le anime assetate e ho sfamato quelle affamate*[5] dando loro *vino, che rallegra il cuore dell'uomo, e pane, che rafforza lo spirito di chi lo gusta.*[6] E mi svegliai e vidi come le anime che avevano bevuto si trovavano in uno stato di sobria ebbrezza ed erano sazie di cibo salvifico. Perciò *il sonno*

1. *Zc* 4,1-3.
2. *Is* 9,5.
3. Cf *Sal* 57 (56),9; 108 (107),3.
4. *Sal* 3,6.
5. *Ger* 38,25.
6. *Sal* 104 (103),15.

mi fu dolce[7] cioè la morte che avevo gustato per tutti in grazia del compiacimento di Dio.[8]

277. Il profeta di Dio, risvegliatosi come quest'*uomo che è nella sofferenza e sa sopportare l'infermità*,[9] ascolta l'angelo che lo ha destato chiedere: *che vedi?* Gli risponde, contemplando con gli occhi illuminati del cuore lo spettacolo che gli era davanti: *vedo un candelabro tutto d'oro*. Dicendo che il candelabro è tutto d'oro, mostra che l'intero candelabro con tutte le sue luci è spirituale e immateriale.

278. Non troviamo molti passi della Scrittura in cui le realtà intellegibili siano designate col termine *oro*. Forse il candelabro spirituale rappresenta la dimora spirituale e il tempio di Dio, come si dice nell'Apocalisse di Giovanni, dove colui che mostra la visione dice al visionario: *le sette chiese che vedi con l'occhio dell'anima sono i sette candelabri*.[10]

279. Al di sopra del candelabro tutto d'oro c'è una lampada: la luminosa dottrina della Trinità. A questa lampada hanno acceso le proprie lucerne le vergini sagge, tedofore, che vanno incontro al loro sposo divino.[11] La luce della conoscenza le illumina ed esse partecipano di Dio che è luce, che ombra di male o d'ignoranza non sfiora: danzano in coro portando le luci, loro, partecipi della luce vera, partecipi dello Spirito santo.

280. Come nella visione la lampada era al di sopra del candelabro di cui si è data l'interpretazione, così c'erano anche sette lucerne con sette luci. Come la conoscenza perfetta è designata mediante sette occhi e sette colonne[12] reggono la dimora della sapienza, così sette lucerne sono poste sul candelabro. In un altro senso il candelabro rappresenta l'anima e la carne che il Salvatore ha assunto nella sua venuta. Come potrebbe non essere tutto d'oro quel candelabro, che non ha fatto né conosciuto peccato,[13] sul quale stanno sette lucerne, lo spirito di sapienza e d'intelligenza, lo spirito del divino consiglio e di potenza, di conoscenza, di pietà, di timor di Dio? (...)

283. Questa settuplice potenza delle lucerne al di sopra del candelabro si nutre e si accresce perché l'olio cola attraverso sette beccucci che lo conducono ad alimentare e mantenere accesa la luce. L'olio non è altro che lo studio della conoscenza della verità: poiché dallo studio assiduo ci viene ricordo e più forte contemplazione.

284. Oltre alla visione del candelabro, della lampada, dei sette beccucci e delle sette luci, furono mostrati anche due olivi al di sopra del candelabro, uno alla destra e uno alla sinistra della lampada. Con-

7. *Ger* 38,26.
8. *Ebr* 2,9.
9. *Is* 53,3.
10. *Apoc* 1,20.
11. Cf *Mt* 25,1-13.
12. Cf *Prov* 9,1.
13. Cf *1 Pt* 2,22.

sidera attentamente se per caso lo studio delle cose spirituali e dei carismi dello Spirito santo non sia l'olio che si raccoglie dall'olivo di destra, mentre lo studio del cosmo, della sua struttura e dell'organizzazione provvidenziale da parte di Dio non sia l'olio spremuto dall'olivo di sinistra.

285. Si pensa, secondo un'altra interpretazione, che l'olivo posto alla destra della lampada sia la conteplazione del Figlio Unigenito di Dio, mentre l'olivo di sinistra alimenta la dottrina dell'incarnazione. Infatti anch'esso illumina, ma non come la contemplazione, che precede, e che sta a destra.

286. Io ho sentito una volta un maestro preposto alla chiesa cattolica[14] spiegare questo passo dicendo che la lampada sopra il candelabro è l'illuminazione che riguarda Dio Padre, mentre gli olivi alla destra e alla sinistra sono la dottrina sul Figlio e sullo Spirito santo. Ma chi dava questa interpretazione non spiegava perché l'uno era a destra e l'altro a sinistra.

287. Dal momento che, secondo l'interpretazione che abbiamo esposta sopra, il candelabro è spirituale, non sensibile, osserva se per caso questo non sia la stessa cosa che Mosè vide sul monte secondo il *typos* che gli fu mostrato, cioè nient'altro che la cosiddetta "idea": sul modello del candelabro invisibile e intellegibile fu approntato quello sensibile secondo le indicazioni di Mosè, interprete di Dio.

288. Non è inopportuno aggiungere alla nostra interpretazione anche le parole di Gesù nel vangelo: *nessuno* - dice - *accende una lampada per metterla in un posto nascosto, o sotto un vaso o sotto un letto, ma sul candelabro perché tutti quelli che si trovano in casa vedano la luce*.[15] 289. È possibile intendere la casa come la Chiesa del Dio vivente, che è la sua casa, nella quale coloro che vi dimorano e vivono secondo i suoi dogmi, sono illuminati dalla lampada messa sul candelabro, accesa da colui che ammaestra quanti vivono nella casa di Dio secondo gli insegnamenti i canoni i dogmi della dottrina ecclesiastica. Questo maestro illumina quando innalza il suo spirito quale lampada, che egli non nasconde sotto un letto o un vaso, ma solleva in alto con le parole che proferisce – allegoricamente chiamate *candelabro* – avendo *un linguaggio che ammaestra quando bisogna parlare*.[16] 290. Si può dire anche che il candelabro è la vita pratica sulla quale riposa lo spirito illuminato di chi illumina se stesso con la luce della conoscenza.

14. Probabilmente si tratta di Atanasio, già morto da tempo (373 d. C.). Nell'interpretazione atanasiana Didimo trova insoddisfacente, alla luce della sensibilità trinitaria mutata a seguito della crisi ariana, la presentazione scalare di Figlio e Spirito santo, che relega quest'ultimo nella posizione di sinistra.

15. *Lc* 8,16; 11,33.

16. *Is* 50,4.

Colui che si interessa alla presente spiegazione di questo passo del profeta giudichi da sé se accettarla o cercarne un'altra presso coloro che sono esperti nella comprensione della Scrittura. Solo in questo modo infatti si può arrivare a cogliere una spiegazione accurata.[17]

COMMENTO AI SALMI

La spiegazione del maestro e le domande degli allievi (*In Ps* 22,1-4)

Il Signore sarà il mio pastore e non mi mancherà nulla: in un prato verde, lì mi ha messo la tenda.[18] L'anima dell'uomo è indicata (nella Scrittura) con molti simboli: la si dice infatti pecora, uomo, pianta, o in altri modi, per esempio pietra: infatti se Pietro scrive: *anche voi foste usati per la costruzione come pietre viventi*,[19] evidentemente col termine *pietre* indica gli uomini. Ma l'uomo non è per essenza nessuna di queste cose, per cui bisogna prendere tutte queste definizioni in senso allegorico.

L'anima stessa cresce e aumenta non secondo l'essenza, ma secondo la vita pratica e teoretica. Possiede infatti la virtù dianoetica e può compiere la virtù pratica. Pertanto si indicano i progressi dell'anima con le tappe dell'accrescimento di un uomo: ora viene detta infante, ora bambino, ora giovane, ora uomo maturo. E non dobbiamo riferire ciò ai caratteri fisici o alle varie età: l'anima infatti passa da un'età all'altra soltanto a seconda della sua virtù, del progresso, del miglioramento.

Alcuni come i bambini non possono migliorare con altro cibo che il latte. Scrive l'apostolo: *vi ho dato latte, non cibo solido*.[20] E Pietro: *come bimbi appena nati bramate il puro latte spirituale*.[21] Il latte spirituale non è quello sensibile, non è quello materiale, ma è il nutrimento confacente alla sostanza spirituale. L'apostolo scrive agli ebrei dicendo: *mentre dovreste essere maestri per ragioni di tempo* – infatti da tempo erano stati istruiti nelle Scritture – *avete di nuovo bisogno che vi si insegni quali sono i rudimenti delle parole di Dio*.[22] Mentre come maestri avreste dovuto dare agli altri un perfetto insegnamento, a tal punto

17. Tipicamente origeniano l'atteggiamento non impositivo, e l'appello alla comprensione individuale dell'ascoltatore, che è chiamato a scegliere fra varie interpretazioni.

18. *Sal* 23 (22),1-2.
19. *1 Pt* 2,5.
20. *1 Cor* 3,2.
21. *1 Pt* 2,2.
22. *Ebr* 5,12.

siete rimpiccioliti secondo l'uomo interiore da essere bambini da latte. Chiama *latte* l'inizio della dottrina di Dio, i discorsi introduttivi, i primi insegnamenti. E dice: *chi si nutre di latte è ignaro della dottrina di giustizia, perché è un infante.*[23] Non possiede la dottrina della giustizia. *Perciò, lasciata da parte la prima istruzione su Cristo, passiamo all'insegnamento perfetto.*[24] Abbandonate l'istruzione elementare! È solo l'inizio dell'insegnamento di Cristo. Indirizziamoci alla perfezione per poter essere discepoli di Cristo divenendo perfetti. Infatti *parliamo di sapienza coi perfetti.*[25]

L'anima può essere detta a volte anche pecora, come ho già spiegato. Se è pecora, cerca l'erba, non cibo solido, non le carni di Cristo, non il pane. Non può ancora avere desiderio di questi cibi o digerirli, se pure le vengono dati. Cerca l'erba: l'erba spirituale.

A volte è detta anche pianta e allora ha bisogno della pioggia, ha bisogno di essere coltivata, affinché, crescendo, porti un frutto perfetto e possa dire *io sono come un olivo fecondo nella casa di Dio.*[26]

Qui dunque con lo stato di pecora indica una condizione dell'anima ancora quasi irrazionale, dotata però di mitezza e di calma perché dice: *il Signore sarà il mio pastore e non mi mancherà nulla.* Sono senza affanno, senza affanno come una pecora. Come se un bambino dicesse: «il cibo – evidentemente quello adatto ai lattanti – mi nutre e non mi manca nulla».

Per spiegare dice: *in un prato verde lì mi ha messo la tenda.*[27] Non dice «mi ha dato dimora», ma *mi ha messo la tenda.* La tenda indica il progresso. *Passerò nel luogo della bella tenda fino alla casa di Dio.*[28] Chi è in progresso, ha una casa trasportabile, la stessa virtù. Quando raggiunge la meta, il fine suo, non abita più in una tenda ma in una casa stabile. Il santo ben conoscendo questa grandezza e questo progresso diceva: *una sola cosa ho chiesto al Signore, questa io cerco: abitare nella casa del Signore* – non semplicemente stare vicino! – *tutti i giorni della mia vita.*[29] Ha vita sia chi è all'inizio, sia chi progredisce, sia chi è perfetto. Perciò conosce il gran numero possibile di vite colui che dice: *la tua misericordia vale più delle vite.*[30] Infatti in qualunque vita io mi trovi mi sostiene e mi aiuta la tua misericordia.

(...) *Se anche procedo in mezzo all'ombra della morte, non temerò alcun male, perché tu sei con me.*[31] Poiché *per amore del suo nome ha*

23. *Ebr* 5,13.
24. *Ebr* 6,1.
25. *1 Cor* 2,6.
26. *Sal* 52 (51),10.
27. *Sal* 23 (22),2.
28. *Sal* 42 (41),5.
29. *Sal* 27 (26),4.
30. *Sal* 63 (62),4.
31. *Sal* 23 (22),4.

fatto mutare l'anima mia,[32] è con me. E poiché è con me lui, che respinge ogni male, nemmeno l'ombra della morte mi raggiunge.

In un doppio senso si adopera la parola *mali* nella Scrittura e forse anche nell'uso comune. Le forme di malvagità opposte alla virtù sono dette *mali*. Per esempio se dice: *lo stolto fa il male ridendo,*[33] e *allontanati dal male e fa' il bene.*[34] Anche le cose spiacevoli sono dette *mali*, dal momento che gli uomini le cose piacevoli dicono che sono beni. Ma i beni degli uomini non sono veramente beni. Per questo Abramo dice al ricco: *hai lasciato i tuoi beni,*[35] mentre, se avesse voluto riferirsi alle virtù non avrebbe detto *i tuoi beni. Il Signore darà beni a coloro che lo pregano.*[36] Non ha detto *i loro beni*.

Quando Giobbe dice: *se abbiamo ricevuto i beni dal Signore, non sopporteremo i mali?,*[37] chiama *mali* le piaghe, la compassionevole morte dei figli, ecc. Si chiarisce soprattutto in base a quello che il profeta Isaia dice a proposito di Dio: *egli è capace di mandare su loro i mali.*[38] Non è degno di un uomo saggio infliggere le forme di malvagità che sono mali, tanto meno di Dio. Gli stessi malvagi quando simulano virtù, non dìcono certo: «facciamo del male a qualcuno». Ma riguardo a Dio viene detto che è capace di mandare i mali. Si intendono le molestie. Guarda qual è il fine di questo causare mali. *E la sua parola non rimane inefficace.*[39] Le molestie sono inflitte perché non rimanga inefficace la sua parola. Dal momento che con la parola della Legge hanno ascoltato ciò che bisogna fare e ciò che è proibito, ma non hanno tenuto conto di questa parola e, per quanto si riferiva alla loro cattiveria, essa è rimasta inefficace, infligge mali, perché la sua parola non sia senza efficacia. La chirurgia, la medicina, la cauterizzazione che ridanno la salute a chi vi si sottopone non sono mali.

Chiama qui *ombra* non quella della legge, come noi diciamo: *la legge ha l'ombra dei beni futuri,*[40] ma indica così l'ombra che precede la morte. Il peccato precede la morte. Chiamo morte ora non quella comune. I pittori prima delle immagini e delle forme adombrano i contorni. E quell'ombra tracciata è l'inizio della figura. Anche la morte ha un'ombra, il peccato. Questo prefigura e preannuncia la morte. Se dunque mi accade di essere in mezzo all'ombra della morte, non la temo. Giuseppe, benché a causa dello stimolo della donna che voleva trascinarlo all'impudicizia si trovasse nel mezzo dell'ombra della morte, pure non ha temuto il male, lei non riuscì a vincerlo.

32. *Sal* 23 (22),3.
33. *Prov* 10,23.
34. *Sal* 34 (33),15.
35. *Lc* 16,25.
36. *Mt* 7,11.
37. *Gb* 2,10.
38. *Is* 31,2.
39. *Is* 31,2.
40. *Ebr* 10,1.

Domanda: Con *ombra* si intende quella comune?[41] – Dal momento che il discorso non verte sulla morte comunemente intesa, nemmeno la sua ombra deve essere intesa in tal modo: come quella prefigurazione definita sensibile e visibile porta a un prodotto visibile e sensibile, dopo l'ombra, così anche qui, verificandosi un'ombra nell'anima, anche la morte raggiunge l'anima. *Il peccato* – è l'ombra – *una volta compiuto*,[42] diventa causa di morte, cioè arreca e produce morte. Pertanto si dice *se anche procedo in mezzo all'ombra della morte.*

Domanda: Si trova nell'afflizione? – Sì, se avesse avuto timore, avrebbe peccato.

Domanda: Lo stare *nel mezzo* indica il peccato?[43] – Non dico questo. Io non definisco l'essere in afflizione *ombra della morte*, bensì il cedimento e la paura conseguenti all'essere afflitto. Anche i martiri si trovavano in mezzo all'ombra della morte, ma non certo alla morte. Vennero in afflizione, ma non provarono ciò che l'afflizione prometteva. In tal senso fu detto: *non ci indurre in tentazione*,[44] Non si chiede: «non farci affliggere»: se così fosse non avrebbero detto il vero gli apostoli dicendo: *siamo afflitti in ogni cosa.*[45] Con l'espressione *non essere indotti in tentazione* si intende non essere vinti dal volere del tentatore.

Non temerò alcun male, perché tu sei con me.[46] Siccome tu sei con me, non temo quelli che sembrano far del male.

BIBLIOGRAFIA

Cf CPG II, 2544-2572; DPAC I, 950-952 (NAUTIN P.); QUASTEN II, 87-102.

Edizioni

PG 39,131-1818; DOUTRELEAU L., *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint Esprit* (= SC 386), Paris 1992; NAUTIN P., - DOUTRELEAU L., *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse* (= SC 233 e 244), Paris 1976 e 1978; HENRICHS A., - HAGEDORN U., - HAGEDORN D., - KOENEN L., *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob* (= PTA 1, 2, 3, 33/1), Bonn 1968-1985; DOUTRELEAU L., - GESCHÉ A., - GRONEWALD M., *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar* (= PTA 4, 6, 7, 8, 12, 34), Bonn 1968-1985; BINDER G., - LIESENBORGHS L., - GRONEWALD M., - KRAMER J., - KREBBER B., *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes* (= PTA 25, 26, 22, 13, 16,

41. Didimo aveva spiegato che per morte non si deve intendere la morte fisica. La domanda cerca di chiarire l'ulteriore passaggio.
42. *Gc* 1,15.
43. La domanda è giustificata dalla precedente spiegazione di Didimo, che non era stata molto chiara nel distinguere la tentazione dal peccato effettivo.
44. *Mt* 6,13; *Lc* 11,4.
45. *2 Cor* 4,8.
46. *Sal* 23 (22),4.

24, 9) Bonn 1969-1983; DOUTRELEAU L., *Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie*, t. I-III (= SC 83-85), Paris 1962; KRAMER B., *Didymos der Blinde. Kommentar zum Johannesevangelium kap. 6,3-33* (= PTA 34), Bonn 1985, pp. 57-103; KRAMER B., *Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden und einem Ketzer* (= PTA 34), Bonn 1985, 201-211; MÜHLENBERG E., *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* I. *Didymus der Blinde zu Psalm 1 bis 50* (= PTS 15), Berlin 1975, 119-375; II. *Didymus der Blinde zu Psalm 51 bis 150* (= PTS 16), Berlin 1977. Per il *De Trinitate* cf l'edizione di HÖNSCHEID J., – SEILER I., in *Beiträge zur klassischen Philologie* 44,52, Meisenheim am Glan 1975.

Traduzioni

In italiano: NOCE C., *Didimo il cieco. Lo Spirito Santo* (= CTP 89), Roma 1990. In francese: le opere contenute nella collana SC; in tedesco: le opere contenute nella collana PTA.

Studi

BARDY G., *Didyme l'Aveugle*, Paris 1910; BARDY G., s. v. *Didyme l'Aveugle*, in *DSp* 3 (Paris 1957) 868-871; BIENERT W. A., *«Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria*, Berlin-New York 1972 [con bibliografia]; EHRMAN B. D., *Didymus the Blind and the text of the Gospels*, Atlanta 1986; GESCHÉ A., *L'âme humaine de Jésus dans la Christologie du IV^e siècle. Le témoignage du Commmentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, in "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 54 (1959) 387-425; GESCHÉ A., *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, Gembloux 1962; KRAMER B., *Didymus von Alexandrien*, in *Theologische Realenzyklopädie* 8 (Berlin/New York 1981) 741-746 [con bibliografia]; LEANZA S., *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet*, in "Orpheus" 3 (1982) 73-90; LEANZA S., *Sul Commentario all'Ecclesiaste di Didimo Alessandrino*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/1, Oxford / New York 1982, 300-316; PRINZIVALLI E., *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, L'Aquila / Roma 1988; SANCHEZ M. D., *El Comentario al Eclesiastés de Dídimo Alejandrino. Exégesis y espiritualidad*, Roma 1991; SIMONETTI M., *Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano «Sermo maior de fide»*, in "VetChr" 11 (1974) 332-343; ID., *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, in "VetChr" 20 (1983) 341-389; ID., *Didymiana*, in "VetChr" 21 (1984) 129-155; ID., *Due passi della prefazione di Girolamo alla traduzione del «De Spiritu sancto» di Didimo*, in "RSLR" 24 (1988) 78-80; TIGCHELER J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique*, Nijmegen 1977.

TEOFILO DI ALESSANDRIA

La figura di Teofilo, patriarca di Alessandria tra il 385 e il 412, va collocata storicamente nel processo di progressiva affermazione della sede alessandrina, il cui prestigio tradizionale era stato consolidato da Atanasio nella sua lotta in favore dell'ortodossia nicena e riaffermato costantemente dai suoi successori nel perseguimento di una vera e propria politica di potenza, in contrasto soprattutto con la crescente importanza della sede costantinopolitana. In questo quadro Teofilo, senza dubbio autoritario e spregiudicato, legò il suo nome, oltre che alla lotta contro il paganesimo e alla controversia origenista, alla deposizione e all'esilio di Giovanni Crisostomo, fatto che certo ha pesato sulla fama del patriarca alessandrino (e sulle fonti che ne parlano)[1] e forse anche sulla sorte delle sue opere, quasi completamente perdute.

La vita

Nato intorno al 345, forse a Menfi da genitori cristiani secondo una fonte piuttosto tarda,[2] Teofilo avrebbe ricevuto la formazione ecclesiastica ad Alessandria, in contatto probabilmente con Atanasio, del quale sarebbe divenuto segretario, e alla scuola diretta da Didimo. Alla morte di Atanasio, nel 373, gli successe il fedelissimo Pietro II,[3] che nel 380 tentò invano di collocare Massimo il Cinico[4] nella sede costantinopolitana al posto di Gregorio Nazianzeno. Morto nel 381

1. Cf le osservazioni di OPITZ H.G., s. v. *Theophilos von Alexandrien*, in *Paulys-Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Zweite Reihe, 5 (Stuttgart 1934) 2149-2150.

2. Tutte le fonti sono accuratamente elencate ed esaminate da FAVALE A., *Teofilo d'Alessandria (345 c. 412)*, Torino 1958, precedentemente pubblicato in "Salesianum" 18 (1956) 215-246 e 498-535, e 19 (1957) 34-82, 215-272 e 452-486. Una sintesi molto ricca di indicazioni bibliografiche (fino al 1986) è quella di CROUZEL H., s. v. *Théophile d'Alexandrie*, in *DSp* 15 (Paris 1991) 524-530.

3. Cf SIMONETTI M., s. v. *Pietro II di Alessandria*, in DPAC II, 2782-2783.

4. Cf STIERNON D., s. v. *Massimo il Cinico*, in DPAC II, 2168-2169.

Pietro II, venne eletto come successore suo fratello Timoteo,[5] che ne proseguì la politica anticostantinopolitana ma senza riuscire a evitare che il terzo canone del concilio di Costantinopoli stabilisse nello stesso anno la preminenza della «nuova Roma» sulla sede alessandrina.[6] A Timoteo successe, probabilmente nel 385, Teofilo, che avrebbe retto il patriarcato per oltre un quarto di secolo sino alla morte, il 15 ottobre 412. Tre giorni dopo gli sarebbe succeduto il nipote Cirillo.

Tre furono, come si è accennato, gli obiettivi principali della politica di Teofilo, o per lo meno quelli a cui è rimasto congiunto il suo nome: la lotta contro il paganesimo, quella contro gli origenisti e il contrasto con la sede costantinopolitana. Ma certamente uno solo è il motivo che li sostiene e costituisce il filo conduttore di tutta l'azione del patriarca e questo è senz'altro da riconoscere, come s'è detto, nell'affermazione della sede alessandrina.

A questo stesso motivo sono da ricondurre anche due passi di Teofilo, entrambi collocabili nei primi anni del suo episcopato, nei confronti di Teodosio: in occasione dello scontro con Massimo nel 388 l'invio del prete Isidoro, suo stretto collaboratore, con doni e una lettera per ciascuno dei contendenti al fine d'ingraziarsi il vincitore una volta conclusa la lotta (ma la spregiudicata operazione, che prevedeva naturalmente la distruzione della lettera indirizzata a chi fosse risultato sconfitto, fallì per un'indiscrezione) e la redazione di un computo pasquale, secondo l'uso alessandrino, per gli anni dal 380 al 480 indirizzato a Teodosio nel 388 o nel 392 perché potesse essere adottato universalmente, ma che non ebbe esito.[7]

Efficace e radicale fu invece la politica che Teofilo condusse contro il paganesimo nel quadro della linea teodosiana rivolta alla proibizione dei culti pagani e che portò nel 391 alla distruzione del celebre Serapeo di Alessandria[8] e quindi di altri templi nel resto dell'Egitto. Parallelamente il patriarca, utilizzando le ricchezze confiscate ai luoghi di culto pagani, promosse la costruzione di nuove chiese e mona-

5. Cf. SIMONETTI M., s. v. *Timoteo I di Alessandria*, in DPAC II, 3452.

6. «Il vescovo di Costantinopoli avrà il primato d'onore dopo il vescovo di Roma, perché tale città è la nuova Roma» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edizione bilingue, Bologna 1991, 32). Cf anche SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo* (= SEA 11), Roma 1975, 537-538, e PERRONE L., *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, in ALBERIGO G. (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 37-40, 63-65 e le relative indicazioni bibliografiche (112-115).

7. Sulla questione cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 53-56, e in generale LOI V., s. v. *Computo ecclesiastico*, in DPAC I, 746-749, con bibliografia.

8. Su questa cf tuttavia BALDINI A., *Problemi della tradizione sulla "distruzione" del Serapeo di Alessandria*, in "Rivista Storica dell'Antichità" 15 (1985) 97-152.

steri,[9] mentre il suo intervento veniva richiesto per risolvere contrasti manifestatisi all'interno delle chiese di Antiochia e di Bostra e a Gerusalemme e in Palestina a proposito della prima fase della controversia origenista, così come numerose sue decisioni sarebbero entrate a far parte delle collezioni canoniche bizantine.[10]

Alla morte del vescovo di Costantinopoli Nettario, nel 397, Teofilo (ripetendo in altro modo il tentativo di Pietro II risalente al 380) tentò di fare eleggere nella sede rivale il suo collaboratore Isidoro,[11] ma prevalse la candidatura, sostenuta dalla corte, del prete antiocheno Giovanni (il grande predicatore poi soprannominato Crisostomo, "bocca d'oro"), che Teofilo stesso dovette consacrare.

A questo smacco fece seguito nel 399 l'entrata in campo di Teofilo nella controversia origenista:[12] origeniano per tradizione e formazione, il patriarca (che aveva abilmente e saggiamente mediato nel primo accendersi della crisi) confutò in una lettera alcune concezioni antropomorfite[13] diffuse tra i monaci egiziani antiorigeniani, ma di fronte alla loro accesa reazione cambiò posizione e, in un susseguirsi di fatti non facilmente ricostruibili e complicati da contrasti personali, orchestrò e scatenò una violenta campagna contro gli origenisti, tra i quali antichi amici e collaboratori come Isidoro e i Macriadelfi ("lunghi fratelli", così soprannominati per la loro statura) Ammonio Dioscoro Eusebio ed Eutimio. La controversia s'estese subito alla Palestina (dove s'erano rifugiati gli origenisti ma dove da tempo era attiva la campagna antiorigenista di Epifanio di Salamina) e a Costantinopoli, dove i fuggitivi furono accolti alla fine del 400 da Giovanni, che tentò una mediazione.

A questo punto la controversia origenista, nella quale Teofilo si era mosso soprattutto per affermare la sua politica di potenza, gli offrì l'occasione di una spregiudicata offensiva nei confronti di Giovanni. Dopo una serie di avvenimenti (il ricorso all'autorità imperiale, l'intervento a Costantinopoli di Epifanio, la convocazione nella stessa città del patriarca alessandrino e la riconciliazione tra Teofilo e i suoi

9. Sulla distruzione dei templi e sulla costruzione di chiese e monasteri cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 61-71.

10. Per dettagli e indicazioni bibliografiche cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 72-80 e 86-93.

11. Su Isidoro cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 96-97, nota 18, e DI BERARDINO A., s. v. *Isidoro di Alessandria*, in DPAC II, 1832-1833.

12. Su tutta la questione cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 84-161, KELLY J.N.D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975, soprattutto 243-246 e 259-263, SIMONETTI M., *La controversia origeniana: caratteri e significato*, in "Augustinianum" 26 (1986) 7-31, e CLARK E. A., *The Origenist controversy: the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton 1992, 105-121.

13. Su queste cf STUDER B., s. v. *Antropomorfismo*, in DPAC I, 262-264 e la bibliografia relativa.

avversari origenisti), l'offensiva si concluse nel 403 con il famigerato concilio della Quercia[14] e il primo esilio di Giovanni, e quindi nel 404 con il suo esilio definitivo. La vittoria di Teofilo ebbe però tra le sue conseguenze la rottura, per oltre un decennio (tra il 406 e il 417 o 418), della comunione tra Roma e le più importanti sedi metropolitane d'Oriente (Alessandria, Costantinopoli e Antiochia).

Per gli ultimi anni della vita di Teofilo non restano che poche notizie, tra le quali meritano di essere menzionate le buone relazioni tra il metropolita alessandrino e Sinesio di Cirene.[15] Morto come si è detto il 15 ottobre 412, Teofilo fu presto riabilitato in Occidente e venerato come santo nella chiesa copta il 15 ottobre e in quella siriaca il 17 ottobre.[16]

Gli scritti

Oltre un centinaio sono gli scritti attribuiti a Teofilo: si tratta principalmente di lettere pasquali, lettere e omelie, ma anche di scritti polemici, risposte a sinodi e vescovi, sentenze, oltre a un certo numero di frammenti esegetici e teologici. Ben poco di questo complesso di scritti tuttavia è sopravvissuto: in buona parte quanto resta è limitato a scarsi frammenti, giunti attraverso citazioni o traduzioni, e a notizie; non mancano testi inediti e altri non autentici.[17]

Della sessantina di lettere, pasquali e di altro genere (non pervenute per la massima parte se non frammentariamente e note da altre fonti, spesso soltanto attraverso menzioni), una decina, in prevalenza relative alla controversia origenista, furono tradotte in latino da Girolamo e trasmesse nel suo epistolario.[18] Tra gli altri scritti sono da

14. Degli atti dà dettagliata notizia Fozio (*Cod.* 59). Cf la traduzione italiana di BEVEGNI C. in FOZIO, *Biblioteca*. A cura di WILSON N. (= Biblioteca Adelphi 250), Milano 1992, 80-85, e SIMONETTI M., s. v. *Quercia (concilio della)*, in DPAC II, 2964-2965.

15. Su queste cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 164-175.

16. Cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 175-178.

17. Per la lista delle opere cf OPITZ H. G., s. v. *Theophilos, o.c.*, 2159-2165, e RICHARD M., *Les écrits de Théophile d'Alexandrie*, in "Le Muséon" 52 (1939) 33-50, ripresi da FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 5-24. Cf anche QUASTEN, II, 103-108, con bibliografia. Indispensabili naturalmente le indicazioni di CPG II, 2580-2684; cf infine CROUZEL H., s. v. *Théophile, o. c.*, 527-528, e ORLANDI T., *Theophilus of Alexandria in Coptic Literature*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVI. Papers presented to the Seventh International Conference Patristic Studies held in Oxford 1975 (= TU 129), Berlin 1985, 100-104.

18. Si tratta delle lettere 87, 89, 90, 92 (scritte nel 400) e 96, 98 e 100 (lettere pasquali scritte rispettivamente nel 401, 402 e 404), edite da HILBERG I. in CSEL 55 (Vindobonae-Lipsiae 1912) e tradotte in italiano in SAN GIROLAMO, *Le Lettere*, III. Traduzione e note di COLA S., Roma 1962.

ricordare un violentissimo libello, perduto, contro Giovanni tradotto (ma anche la traduzione è perduta) da Girolamo e citato da lui stesso nella lettera 113 e quindi da Facondo di Ermiane[19] e dal diacono Pelagio,[20] e numerose omelie, anche in traduzioni orientali, quasi tutte frammentarie e in parte inedite.

LETTERA PASQUALE DEL 401

Cristo Gesù invisibile Dio visibile uomo[1]

1. Carissimi fratelli, uniamo ancora una volta le nostre voci per lodare Cristo Gesù, Signore della gloria, e rispondiamo con slancio all'invito del profeta che dice: *Cantate al Signore un cantico nuovo.*[2] Accogliamo, quanti siamo partecipi della fede che ci conduce al regno dei cieli, l'arrivo della santa solennità, e celebriamo con gioia le prossime feste che tutto il mondo celebra con noi. L'invito viene rivolto ad alta voce da uno dei sapienti: *Vieni, mangia con gioia il tuo pane e bevi il tuo vino nella letizia del tuo cuore, poiché Dio ha gradito le tue opere.*[3] Infatti coloro che praticano il bene e hanno smesso il latte della loro infanzia per cibarsi di alimenti più solidi[4] hanno una visione più profonda delle realtà divine, e saziati di questo nutrimento spirituale hanno Dio stesso che approva ed è testimone della loro vita. A questi commensali l'Ecclesiaste rivolge queste parole: *In ogni momento i tuoi vestiti siano candidi, e sul tuo capo non manchi mai l'olio,*[5] cosicché, rivestiti di virtù, imitino lo splendore del sole, versino olio nella loro intelligenza mediante la lettura quotidiana della Sacra Scrittura, e preparino la lampada della loro coscienza affinché, secondo il detto del vangelo, *splenda per tutti coloro che sono in casa.*[6]

19. Cf *Pro defensione trium capitulorum* 6, 5, 15-26 (= CChr.SL 90 A, 185-187). Sull'autore cf SIMONETTI M., s. v. *Facondo di Ermiane*, in DPAC I, 1327-1328.
20. Cf *In defensione Trium Capitulorum* (= StT 57, 70-71, riprodotto in PLS 4, 1362-1363). Sull'autore cf STUDER B., s. v. *Pelagio I papa*, in DPAC II, 2737.

1. Della lettera, tradotta in latino da Girolamo e inclusa nel suo epistolario (*Ep.* 96), è qui presentato l'inizio (paragrafi 1-4). La traduzione, condotta sull'edizione di HILBERG I. in CSEL 55 (Vindobonae / Lipsiae 1912) 159-162, è tratta da SAN GIROLAMO, *Le Lettere*, III. Traduzione e note di COLA S., Roma 1962, 102-106, ed è stata rivista e in molti punti modificata.
2. *Sal* 149,1.
3. *Qoh* 9,7.
4. Cf *1 Cor* 3,2. Il riecheggiamento biblico non è segnalato nella traduzione utilizzata.
5. *Qoh* 9,8.
6. *Mt* 5,15.

2. Ebbene, imitando quei commensali che così celebrano la festività della passione del Signore, diciamo assieme al santo Davide: *Per tutta la vita loderò il Signore, e finché vivrò eleverò canti al mio Dio.*[7] Affrettiamoci anche verso la città degli angeli; essa è libera, non ha nessuna macchia di peccato che la deturpi, non vi si trovano discordie, rovine, o possibilità di essere deportati da un posto all'altro. Calpestiamo ogni voluttà, freniamo le ondate di lussuria che troppo spesso contro di noi s'ingrossano e mescoliamoci ai cori celesti. Così, se con la mente già ora siamo là e se il nostro sguardo è rivolto a quei luoghi più sacri, possiamo essere fin d'ora quello che saremo un giorno. I Giudei si resero indegni di questa beatitudine perché abbandonarono i tesori della Sacra Scrittura e seguirono passivamente con povertà di pensiero i loro maestri; ed è questo che ancora oggi si sentono dire: *Il loro cuore è sempre nell'errore*,[8] mentre si rifiutano di dire a Cristo che è venuto: *Benedetto colui che viene nel nome del Signore*,[9] tanto più che i suoi miracoli, più evidenti di qualunque altra affermazione, costituiscono la prova della sua divinità. E in verità lui non dice: «Queste cose dice il Signore», ma: «Io vi dico» per cui ci fa capire che è lui stesso il legislatore, il Signore e il vero Dio, e che non è uno qualsiasi dei profeti.

3. Effettivamente, la condizione di schiavo che lui ha assunto non poteva oscurare la sua divinità che non è circoscritta in nessuna dimensione spaziale; come pure la limitatezza del corpo umano non poteva costituire il limite della ineffabile potenza della sua maestà. La grandezza stessa delle sue opere è la prova che lui è il figlio di Dio. Quando ad esempio fece ritornare istantaneamente la bonaccia sul mare che ribolliva di giganteschi cavalloni, gonfi come montagne; quando salvò dal naufragio la fragile barca degli apostoli, e persino gli abissi delle acque sentirono che la presenza del Signore li dominava; quando cioè un pericolo così grande, dovuto al turbinio del vento ed alle ondate che si alzavano da ogni parte, scomparve su ordine del salvatore, come ispirati dallo Spirito divino quelli che navigavano assieme a lui dissero: *È veramente il figlio di Dio*[10] e non ebbero alcun dubbio sulla sua divinità, in quanto le opere compiute ne dichiaravano la grandezza. Di lui infatti il profeta ha detto: *Tu domini la potenza del mare, tu freni il movimento delle sue onde.*[11] Ed è poi lo stesso profeta che spiega il salmo; e cioè bisognava credere che era vero Dio colui che fu visto, non solo per le parole che diceva ma per la potenza che

7. *Sal* 104 (103),33.
8. *Sal* 95 (94),10.
9. *Sal* 118 (117),26.
10. *Mt* 14,33.
11. *Sal* 89 (88),10.

aveva; la sua divinità nascosta veniva mostrata dalle sue opere prodigiose. Perfetto come Dio, assume volontariamente tutte le peculiarità della natura e della condizione umana, ad eccezione unicamente del peccato e della inclinazione al male che non ha alcuna sostanza; nasce bambino, viene adorato come Emmanuele; i magi vengono dall'Oriente e inginocchiati a terra lo professano Dio, figlio di Dio. Durante la passione, mentre è appeso alla croce, oscura i raggi del sole, e con questo nuovo e inaudito miracolo manifesta la grandezza della sua divinità. È indiviso e inseparabile, e non vi sono in lui due salvatori distinti come erroneamente sostengono alcuni.[12] È per questo che diceva pure ai suoi discepoli: *Non date il nome di maestro a nessuno sulla terra: perché uno solo è il vostro maestro, Cristo.*[13] Ora, mentre parlava così agli apostoli, non faceva distinzione in se stesso tra il suo corpo che offriva alla loro vista e l'eccellenza della sua divinità. E neppure quando si dichiarava l'unico Cristo, figlio di Dio, scindeva con ciò la sua anima dalla sua carne. Non era o l'una cosa o l'altra, ma un solo e identico essere sussistente sotto ambedue le realtà, Dio e uomo. Sotto le apparenze di schiavo lo si adora come Signore. E in verità sotto la bassezza del corpo umano nascondeva la sua divinità ineffabile; ma le sue opere divine trascendevano la fragilità della sua carne, tanto che non appariva, come molti l'avevano creduto, un santo qualunque, ma proprio colui che Paolo, quando vuole definirlo, descrive così: *Un solo Dio e un solo mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù.*[14] E in un altro passo: *Un mediatore non lo è di uno solo; ora Dio è unico,*[15] poiché il figlio unico, mediatore tra il Padre e noi, non ha perso l'uguaglianza con lui, ma non è neppure separato dalla nostra natura. Invisibile come Dio, visibile come uomo, si è nascosto sotto la forma di schiavo ed è proclamato Signore della gloria dalla confessione dei credenti.

4. In realtà il Padre non lo ha privato del nome della sua natura dopo che per noi è divenuto uomo e povero; e neppure quando fu battezzato nel fiume Giordano lo chiamò con un appellativo diverso, ma Figlio unigenito: *Tu sei il mio figlio diletto, in cui ho posto la mia compiacenza.*[16] Il suo essere, per quanto ha di simile al nostro, non è stato trasformato nella natura divina, e la sua divinità non è stata cambiata a somiglianza della nostra natura, ma è rimasto quello che era all'origine, il Dio Logos e ci ha glorificati nella sua persona; e non

12. L'obiettivo della polemica di Teofilo è certamente la cristologia divisiva degli antiocheni. Cf SIMONETTI M., *Il Cristo*, II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Roma/Milano 1986, 311.

13. Cf *Mt* 23,9-10.

14. *1 Tim* 2,5.

15. *Gal* 3,20.

16. *Lc* 3,22.

è venuto per dire, con Geremia: *Me disgraziato! Perché, madre, mi hai generato per essere uno che viene giudicato e segnato a dito da tutta la terra? La mia nascita non ha giovato a nessuno, e nessuno m'è stato d'aiuto!*[17] Lui, proprio al contrario, era venuto per darci la libertà! E non andava dicendo, con Isaia: *Guai a me! Non sono che un uomo che ha le labbra immonde e che abita fra un popolo che ha le labbra impure; eppure ho visto con i miei occhi il re e Signore degli eserciti!*[18] Lui stesso, infatti, era il re della gloria[19] come sta scritto nel salmo 23; vittorioso, stando inchiodato alla croce, ha represso le azioni ostili degli uomini per fare dell'uomo, che è un impasto di terra, un abitante del cielo, mettendolo gratuitamente a parte del suo trionfo.

LETTERA PASQUALE DEL 402

Gesù uomo completo[20]

4. Ora, proprio perché tutti gli uomini erano stati sedotti dall'errore, il Logos vivente di Dio discese in nostro aiuto, su questa terra che ignorava il culto di Dio e portava il peso dell'assenza della verità. Conferma questo fatto il salmista quando dice: *Tutti hanno peccato, e sono pertanto diventati degli esseri inutili.*[21] Anche i profeti imploravano l'aiuto di Cristo: *Signore, inclina i tuoi cieli, e discendi.*[22] Non si trattava di cambiare luogo, dato che tutte le cose si trovano in lui, ma di assumere la fragilità della carne umana allo scopo di salvarci. Paolo esprime lo stesso concetto: *Era ricco, ma s'è fatto povero per noi per farci ricchi attraverso la sua povertà.*[23] Venne dunque sulla terra e da quel ventre verginale che lui aveva santificato uscì uomo e secondo il piano divino confermò il significato contenuto nel suo nome di Emmanuele, cioè *Dio con noi:*[24] in modo miracoloso, infatti, cominciò ad essere quello che siamo noi senza smettere di essere quello che era prima, assumendo cioè la nostra natura in modo da non perdere la sua natura precedente. È vero infatti che Giovanni scrive: *Il Logos*

17. *Ger* 15,10.
18. *Is* 6,5.
19. Cf *Sal* 24 (23),10.
20. Della lettera, tradotta in latino da Girolamo e inclusa nel suo epistolario (*Ep.*, 98), è qui presentata buona parte del paragrafo 4. La traduzione, condotta sulla citata edizione di HILBERG I., 187-189, è tratta da SAN GIROLAMO, *Le Lettere*, *o. c.*, 138-140, ed è stata rivista e in molti punti modificata.
21. *Sal* 14 (13),3 citato da *Rom* 3,12.
22. *Sal* 144 (143),5.
23. *2 Cor* 8,9.
24. *Mt* 1,23.

si è fatto carne,[25] cioè in altre parole «uomo», e tuttavia non si è trasformato in carne, dato che non ha mai cessato di essere Dio. Un altro santo rivolgendosi a lui dice: *Ma tu sei sempre lo stesso;*[26] ed è la medesima testimonianza che dà il Padre dal cielo quando dice: *Tu sei il mio figlio diletto in cui ho posto la mia compiacenza.*[27] E così possiamo dire e professare che anche dopo essersi fatto uomo lui rimane quello che era prima di incarnarsi. La stessa verità con noi annuncia Paolo: *Gesù Cristo ieri e oggi, lo stesso per oggi e per l'eternità.*[28] Nell'affermare *lo stesso* fa vedere che la sua natura precedente non l'ha cambiata, e che le ricchezze della sua divinità non sono diminuite: parlo di lui che, divenuto povero per noi, ha assunto in tutto la somiglianza della nostra condizione. Se si eccettua il peccato, la natura umana l'ha assunta con tutte quelle peculiarità con le quali tutti noi siamo stati creati, non solo sotto qualche aspetto, ma in tutto: *mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù,*[29] poiché non gli è mancato nessun elemento di rassomiglianza con noi, eccettuato unicamente il peccato che non ha una propria sostanza. Effettivamente non ha avuto una carne priva di anima, e neppure è stato il Dio Logos in persona a tenere in essa il posto dell'anima razionale, come immaginano i discepoli di Apollinare nei loro sonni.[30] Quando nel vangelo egli dice: *In questo momento la mia anima è turbata,*[31] non afferma che la sua divinità è soggetta al turbamento, cosa che invece conseguentemente debbono dire quanti pretendono che nel suo corpo la divinità stia al posto dell'anima.

25. *Gv* 1,14.
26. *Sal* 102 (101),28.
27. *Lc* 3,22.
28. *Ebr* 13,8.
29. Cf *1 Tim* 2,5.
30. Su Apollinare e la sua cristologia cf GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, I, trad. it. di NORELLI E. e OLIVIERI S. (= Biblioteca teologica 18-19), Brescia 1982, 607-629 e SIMONETTI M., *Il Cristo o.c.*, 309-345, con testi anche di Apollinare. Sulla controversia apollinarista cf APOLLINARE, EPIFANIO, GREGORIO DI NAZIANZIO, GREGORIO DI NISSA E ALTRI, *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo.* Testi originali introduzione, note e traduzione a cura di BELLINI E. (= Di fronte e attraverso 35), Milano 1978, che riproduce tutti i testi raccolti da LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schüle*, Tübingen 1904.
31. *Gv* 12,27.

Il Logos figlio dell'uomo e figlio di Dio[32]

11. Ma la santa e celeste solennità, che irradia su di noi il suo splendore, non ha limiti di tempo. Quando le lotte dei santi e la sofferenza della vita presente avranno termine, saranno seguite da una gioia senza fine e da un'eterna festa. Per questo gli uomini perfetti che tengono staccate le loro anime da ogni ombra di errore già ora cantano queste feste: *Entriamo fra le sue porte con un canto di lode, nei suoi atri con inni,*[33] celebrando con voce esultante la venuta del salvatore. Quando in tutto il mondo dominava la malvagità e i demoni avevano coperto di tenebre gli occhi degli uomini e non c'era nessuno che potesse aiutarli secondo queste parole della Scrittura: *Mi sono guardato attorno e non c'era chi mi desse una mano; ho cercato ovunque, e non c'era nessuno che mi sostenesse,*[34] perché l'empietà venisse finalmente a finire e potesse essere distrutto l'inganno dell'idolatria, il Logos vivente di Dio, senza lasciar nulla di ciò che lo rendeva simile a noi, tolto unicamente il peccato che non ha una propria sostanza essere, s'è degnato di venire a noi in modo nuovo: s'è fatto figlio dell'uomo restando figlio di Dio. Nato dalla Vergine, le menti stolte credevano che lui fosse solo quanto appariva ai loro occhi, mentre i saggi sotto le sue opere e sotto la grandezza dei suoi miracoli vi scoprivano il Dio invisibile. L'apparenza lo dimostra uomo, è vero, ma la sua potenza lo rivela Dio, nascosto sotto la spregevole condizione di schiavo. E per quanto i Giudei l'avessero imprigionato e urlassero empiamente che doveva essere crocifisso, bestemmiando Dio col mettere a morte il suo corpo, anzi divenuti schiavi dell'empietà con l'uccidere la carne del Signore, tuttavia lui si accostò con coraggio alla morte per offrirci un esempio di fortezza, e proprio durante la sua passione si mostrò il Signore della gloria rimanendo impassibile nella maestà della divinità, mentre soffriva nella carne, come dice san Pietro.[35] Era per noi che pativa, e appunto per questo non fuggì la morte: voleva evitare che noi, per paura della morte nel combattere per la religione, rendessimo vana la sua vittoria. A dire il vero, se lui avesse avuto paura della croce

32. Della lettera, tradotta in latino da Girolamo e inclusa nel suo epistolario (*Ep.*, 100), è qui presentato il paragrafo 11. La traduzione, condotta sulla citata edizione di HILBERG I., 224-225, è tratta da SAN GIROLAMO, *Le Lettere*, *o. c.*, 186-187, ed è stata rivista e in molti punti modificata.

33. *Sal* 100 (99),4.

34. *Is* 63,5.

35. *1 Pt* 3,18.

e si fosse comportato in senso opposto al suo insegnamento, quale suo discepolo si sarebbe impegnato volontariamente a combattere per la fede? Sono allora gli stolti e gli increduli che irridono colui che ha sottomesso tutta la terra alla sua fede e che ha dato ai santi la dignità del nome di cristiani. Eppure per quanto la grandezza dei suoi prodigi sia chiara a tutti, quelli non la smettono di bestemmiare. Ma colui che è irriso è dimostrato Dio dalle sue opere: ha fatto crollare i templi dei demoni, ha convinto d'errore l'astuta empietà degli origenisti.[36] Il loro capo, Origene, aveva tratto in inganno, infatti, le loro orecchie impreparate e superficiali, suggestionandoli. È quanto succede alle onde che dal mare aperto vengono a infrangersi sulla costa: la loro massa spumeggiante ricade e si spezza su se stessa.

Bibliografia

Cf CPG II, 2580-2684; DPAC II, 3403-3404: s.v. (DE NICOLA A.); QUASTEN, II, 102-108.

Edizioni, traduzioni e studi

Cf le indicazioni bibliografiche (fino al 1986) di CROUZEL H., s. v. *Théophile d'Alexandrie*, in *DSp* 15 (Paris 1991) 524-530. A queste è da aggiungere: ORLANDI T., *Theophilus of Alexandria in Coptic Literature*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XVI. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975 (= TU 129), Berlin 1985, 100-104.

36. Al 391 risaliva la distruzione del Serapeo di Alessandria (su questa cf lo studio citato a p. 350, nota 8) seguita da quella di altri templi pagani nel resto dell'Egitto, mentre ancora recente era il successo contro gli origenisti.

SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA

Il nome di Cirillo, patriarca di Alessandria dal 412 al 444, è legato alla controversia cristologica che portò al concilio di Efeso, alla condanna di Nestorio e quindi alle origini del monofisismo, ma la sua figura può essere considerata anche come quella dell'ultimo grande rappresentante alessandrino, che è stato pure definito «l'ultimo grande Padre della Chiesa».[1] Con Cirillo infatti «finisce il periodo creativo della patristica e si apre quello della scolastica bizantina».[2] I suoi numerosissimi scritti, largamente diffusi anche in traduzioni latine e orientali già durante la sua vita, occupano ben dieci volumi del Migne e costituiscono «una fonte di primo ordine per la storia del dogma e della dottrina cristiana».[3]

Nipote di Teofilo,[4] Cirillo ne continuò la politica «tesa ad affermare il predominio del patriarca alessandrino in tutto l'Oriente, facendosi anche forte della tradizionale amicizia con la sede romana, e perciò pronto a combattere senza esclusione di colpi tutto ciò che in un modo o nell'altro potesse ostacolarne l'azione. Valente tattico, egli seppe valutare esattamente le situazioni e si mosse soltanto a ragione veduta, senza mai irrigidirsi su posizioni preconcette e difficilmente difendibili».[5] Politico certamente spregiudicato e anche brutale, Cirillo fu ben «cosciente dell'importanza della sua carica e della dignità del suo ufficio»[6] e fu altrettanto sinceramente convinto delle sue posizioni teologiche; è quindi inutile interrogarsi, si è a ragione affer-

1. CAMPENHAUSEN H. von, *I Padri greci*, trad. it. di BELLINCIONI M. e FONTANA M. (= Biblioteca di cultura religiosa 11), Brescia 1967, 193. Cf anche il giudizio complessivo di McGUCKIN J. A., *St. Cyril of Alexandria: the christological controversy. Its history, theology, and texts* (= SupVigChr 23), Leiden/New York/Köln 1994, 1-2 e 125.

2. SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica greca e latina* (= Le letterature del mondo 49), Firenze / Milano 1969, 331-332.

3. QUASTEN, II, 121.

4. Sulla parentela con Teofilo cf FAVALE A., *Teofilo d'Alessandria (345 c. - 412)*, Torino 1958, 51-52, precedentemente pubblicato in "Salesianum" 18 (1956) 515-516.

5. SIMONETTI M., *Letteratura*, *o. c.*, 331.

6. CAMPENHAUSEN H. von, *I Padri greci*, *o. c.*, 203.

mato, «fino a che punto, nell'esplicazione della sua azione politica, abbia avuto coscienza di essere nel giusto un uomo abituato per tradizione educazione temperamento a considerare giusto solo ciò che si adattava alla politica di potenza e alla tradizione teologica del patriarcato di Alessandria».[7]

In possesso di una formazione classica non molto approfondita, scrittore stilisticamente ricercato e pesante,[8] dal punto di vista teologico Cirillo ebbe un ruolo importante nell'elaborazione della dottrina cristologica come sostenitore dell'unità di Cristo contro il divisismo nestoriano, contribuendo in misura consistente alla successiva definizione calcedonese,[9] costantemente preoccupato di mostrare la continuità tra la sua teologia e quella degli autori ecclesiastici precedenti (tra questi, in particolare Atanasio) attraverso citazioni sistematiche dei loro scritti utilizzate insieme a quelle scritturistiche; in proposito, «se pur non inventò il metodo, che esisteva anche prima di lui, seppe tuttavia utilizzarlo con un'abilità e una perfezione tecnica fino allora ignote».[10] Da qui le definizioni successive di «custode dell'esattezza» e addirittura di «sigillo dei Padri».[11] Venerato come santo in Oriente (festa, 9 giugno) e in Occidente (festa, 28 gennaio; dal 1883, 9 febbraio; dal 1971, 27 giugno), Cirillo fu proclamato dottore della chiesa il 28 luglio 1882 per volere di Leone XIII.[12]

7. SIMONETTI M., *Letteratura, o. c.*, 331. Cf anche CAMPENHAUSEN H. von, *I Padri greci, o. c.*, 203-206.

8. Cf VACCARI A., *La grecità di S. Cirillo d'Alessandria*, in *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi* (= Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche 16), Milano 1937, 27-39.

9. Sulla teologia di Cirillo cf GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, I, trad. it. di NORELLI E. e OLIVIERI S. (= Biblioteca teologica 18-19), Brescia 1982, 860-875, SIMONETTI M., *Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria*, in "Augustinianum" 22 (1982) 493-511, e McGUCKIN J. A., *St. Cyril, o. c.*, soprattutto 175-225.

10. QUASTEN, II, 136. Cf anche GHELLINCK J. de, *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, II. *Introduction et compléments à l'étude de la patristique* (= Museum Lessianum. Section historique 7), Bruxelles / Paris 1947, 291.

11. Rispettivamente di Eulogio, patriarca di Alessandria dal 580 al 607 (citato da Fozio, *Cod.* 230), e di Anastasio Sinaita (*Viae dux* 7), le due definizioni sono riprese da CAMPENHAUSEN H. von, *I Padri greci, o. c.*, 206, e si trovano rispettivamente in PG 103, 1032A 14-15 e PG 89, 113D 5-6. È da notare che HENRY R., in PHOTIUS, *Bibliothèque*, V, Paris 1967, 14, traduce *akribeia* "vraie foi". Per queste due e per altre definizioni di Cirillo cf BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Freiburg im Breisgau 1924, 32-33.

12. Cf *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum. Propylaeum ad Acta Sanctorum decembris* ediderunt H. DELEHAYE, P. PEETERS, M. COENS, B. DE GAIFFIER, P. GROSJEAN, F. HALKIN presbyteri Societatis Iesu, Bruxellis 1940, 38 e 55, e LÖW G., s. v. *Dottori della Chiesa*, in *Enciclopedia Cattolica* 4 (Città del Vaticano 1950) 1905-1906.

La vita

Ben poco si conosce della vita di Cirillo[13] prima dell'elezione alla sede di Alessandria. Nipote di Teofilo, che sarebbe stato patriarca dal 385 al 412, Cirillo nacque probabilmente nella stessa metropoli egiziana tra il 370 e il 380,[14] dove ricevette una formazione ben presto indirizzata alla carriera ecclesiastica; notizie su un periodo di vita monastica che Cirillo avrebbe trascorso nel deserto non sembrano invece fondate.[15] Nel 403 era comunque a Costantinopoli al seguito dello zio e partecipò al concilio della Quercia che sancì la deposizione di Giovanni e il trionfo della sede alessandrina.[16] Morto Teofilo, appena tre giorni dopo, il 18 ottobre 412, Cirillo fu eletto patriarca di Alessandria,[17] che resse con grande vigore fino alla morte, il 27 giugno 444.

In stretta continuità con la linea dello zio, di cui «ereditò non soltanto la potenza e le ambizioni ma anche l'energia, la capacità politica, la durezza verso gli avversari, la mancanza di scrupoli»,[18] Cirillo adottò un atteggiamento violentemente ostile nei confronti di novaziani, ebrei e pagani, approfittando del fanatismo dei suoi più accesi sostenitori ed entrando in conflitto aperto con il prefetto imperiale Oreste (in questo contesto si colloca nel 415 il linciaggio della filosofa Ipazia da parte di fanatici cristiani).[19] Più realismo politico Cirillo dimostrò invece nel ricomporre la rottura con Roma (in atto dal 406) provocata dalla deposizione di Giovanni, il cui nome fu riammesso nei dittici della chiesa alessandrina nel 417 o 418.

Ma il contrasto tra Alessandria e Costantinopoli si riaccese un decennio più tardi, nel 428, quando venne eletto alla sede costantinopolitana un monaco di formazione antiochena, Nestorio.[20] La sua

13. Tra le indicazioni bibliografiche in QUASTEN, II, 120-121, sono da segnalare le voci di MAHÉ J. nel *DThC* 3 (Paris 1908) 2476-2527 e di BARDY G. nel *DHGE* 13 (Paris 1956) 1169-1177.

14. Secondo McGUCKIN J. A., *St. Cyril, o. c.*, 2, l'anno di nascita è da collocare intorno al 378.

15. Cf QUASTEN, II, 118-119.

16. CAMPENHAUSEN H. von (*I Padri greci, o. c.*, 194) addirittura scrive che il ricordo dell'avvenimento «fu per Cirillo determinante come per Atanasio la partecipazione al concilio di Nicea».

17. Cf McGUCKIN J. A., *St. Cyril, o. c.*, 6-7.

18. SIMONETTI M., s. v. *Cirillo di Alessandria*, in DPAC I, 691.

19. Su tutto questo cf ROUGÉ J., *La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie*, in "Cristianesimo nella Storia" 11 (1990) 485-504.

20. Su Nestorio cf: QUASTEN, II, 518-523 (con abbondante bibliografia fino al 1966); SCIPIONI L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* (= StPatrMed 1), Milano 1974; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo, o. c.*, 815-859; SIMONETTI M., s. v. *Nestorio-nestorianesimo*, in DPAC II, 2390-2394; PERRONE L., *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, in ALBERIGO G. (ed.), *Storia dei concili*

imprudente predicazione (dalla quale traspariva una cristologia divisiva, del tutto coerente con la preoccupazione tradizionalmente antiochena di salvaguardare nella sua pienezza l'umanità del Cristo in funzione soteriologica) lo portò a preferire per Maria il titolo di *christotókos* in luogo del *theotókos*, tradizionale e caro alla devozione popolare.

La reazione di Cirillo, la cui cristologia era al contrario fortemente unitiva nella subordinazione dell'umanità del Cristo alla sua divinità,[21] non si fece attendere e fu dispiegata con grande energia e abilità già dal 429 con diverse iniziative e con l'appello alla sede romana. Questa nel 430 condannò Nestorio e incaricò il patriarca alessandrino di comunicargli la decisione, che Cirillo corredò con dodici anatematismi presentati «in termini inaccettabili da parte di ogni antiocheno».[22] Il ricorso di Nestorio all'imperatore Teodosio II portò al concilio di Efeso (431) dove Cirillo fece condannare il rivale con una procedura piuttosto sbrigativa a cui gli avversari, guidati da Giovanni di Antiochia,[23] replicarono a loro volta con una condanna; il contrasto continuò durante lo stesso concilio con vicende alterne finché non si concluse a favore del patriarca alessandrino, mentre Nestorio veniva esiliato.[24]

Ottenuta la vittoria, già nel 433 Cirillo acconsentì realisticamente a una equilibrata formula di compromesso e alla riconciliazione con gli antiocheni, sottolineata in una sua celebre lettera a Giovanni di Antiochia.[25] In seguito Cirillo «fu occupato a difendere e chiarire la

ecumenici, Brescia 1990, 71-74; McGUCKIN J.A., *St. Cyril, o. c.*, 20-174. Una scelta di testi di Nestorio su Maria in traduzione italiana è in GHARIB G., - TONIOLO E.M., - GAMBERO L., - DI NOLA G., *Testi mariani del primo millennio. I. Padri e altri autori greci*, Roma 1988, 540-555. Per ulteriore bibliografia su Nestorio, a cura di M. Maritano, cf all'inizio del presente volume, pp. XIV-XVI.

21. Sulla teologia di Cirillo e gli sviluppi della controversia cf: QUASTEN, II, 136-143 (con abbondante bibliografia fino al 1966); GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo, o. c.*, 860-914; SIMONETTI M., *Alcune osservazioni, o.c.*; PERRONE L., *Da Nicea, o. c.*, 74-87; McGUCKIN J.A., *St. Cyril, o. c.*, 175-243. I testi più importanti sono raccolti tradotti e commentati da SIMONETTI M. in *Il Cristo*, II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Roma/Milano 1986, 347-405 e 604-615.

22. SIMONETTI, s. v. *Cirillo di Alessandria*, in DPAC I, 691.

23. Su di lui cf STIERNON D., s. v. *Giovanni di Antiochia*, in DPAC II, 1541-1543.

24. Cf SIMONETTI M., s. v. *Efeso*, in DPAC I, 1100-1101, e PERRONE L., *Da Nicea, o. c.*, 77-84 e le relative indicazioni bibliografiche (115-116). Gli atti del concilio sono tradotti in francese da FESTUGIÈRE A.-J. in *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles* (= Textes Dossiers Documents 6), Paris 1982. I suoi principali documenti sono raccolti e presentati anche in traduzione italiana in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edizione bilingue, Bologna 1991, 37-74; tra i documenti, pubblicati quasi integralmente, figurano la seconda lettera di Cirillo a Nestorio, la seconda di Nestorio a Cirillo, la terza di Cirillo a Nestorio con i dodici anatematismi (tutte e tre del 430) e, preceduta dalla cosiddetta formula d'unione, la lettera di Cirillo a Giovanni d'Antiochia sulla pace (entrambe del 433).

25. Testo e traduzione italiana della formula d'unione e di quasi tutta la lettera

sua dottrina cristologica contro rivali e amici poco convinti della bontà del suo operato»,[26] contribuendo tra il 438 e il 440 agli attacchi contro Diodoro e Teodoro, ma senza giungere (anche per le proteste di Giovanni di Antiochia) a condanne. Morì il 27 giugno 444.

Gli scritti

Spesso d'incerta collocazione cronologica, i numerosissimi scritti di Cirillo (in parte conservati in antiche traduzioni latine e orientali)[27] sono solitamente presentati secondo l'ordine delle principali edizioni,[28] suddivisi in opere esegetiche[29] e dottrinali (contro gli ariani e contro i nestoriani), a cui s'aggiungono uno scritto apologetico, lettere pasquali, omelie e altre lettere.

OPERE ESEGETICHE

Sull'adorazione e il culto in spirito e verità. Collocata tra il 412 e il 429, l'opera si estende per diciassette libri (da sola occupa un intero volume del Migne) ed è presentata come un dialogo tra Cirillo e Palladio dove sono interpretati cristologicamente ed ecclesiologicamente numerosi passi del Pentateuco ordinati per temi al fine di mostrare che la legge mosaica è abrogata nella lettera e realizzata in spirito nel Cristo. Parti dell'opera sono conservate in un codice di papiro coevo.[30]

di Cirillo a Giovanni d'Antiochia sono in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, o. c.*, 69-74 (testo e traduzione italiana solo della formula, con breve introduzione e commento, in SIMONETTI M., *Il Cristo, o. c.*, 384-387).

26. SIMONETTI M., s. v. *Cirillo di Alessandria, o. c.*, 692.

27. Una sintetica presentazione (con bibliografia fino al 1947) è nella voce di JUGIE M. in *Enciclopedia Cattolica* 3 (Città del Vaticano 1949) 1715-1724; molto più dettagliata (con ricca bibliografia fino al 1966) è la trattazione in QUASTEN, II, 121-136. Indispensabili sono naturalmente le indicazioni in CPG III, 5200-5438.

28. Un cenno meritano quella parigina degli *opera omnia* in sette volumi di Jean Aubert (1638), rimasta l'unica e riprodotta dal Migne (1854-1857) insieme ai testi pubblicati da Angelo Mai (1844-1845), quindi gli scritti editi nei sette volumi oxoniensi (1868-1877) da Philip Edward Pusey (figlio di Edward Bouverie, il celebre esponente del movimento di Oxford) e quelli compresi da Eduard Schwartz nei dodici volumi degli *Acta Conciliorum Oecumenicorum* dedicati al concilio di Efeso (1927-1930). Sulle edizioni cirilliane (una cinquantina) cf BARDENHEWER O., *Geschichte, o. c.*, 33-70.

29. Su queste cf SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= SEA 23), Roma 1985, 216-226. Sull'esegesi veterotestamentaria cirilliana cf KERRIGAN A., *St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament* (= Analecta Biblica 2), Roma 1952.

30. Cf QUASTEN, II, 123.

Commenti eleganti (Glaphyra) sul Pentateuco. Risalenti allo stesso periodo, interpretano in tredici libri (sette su *Genesi*, tre su *Esodo* e uno ciascuno su *Levitico, Numeri* e *Deuteronomio*) una scelta di passi di cui è proposta sistematicamente un'esegesi prima letterale e quindi cristologica, secondo una scelta di via media tra il metodo origeniano e quello di Teodoro.[31]

Commento a Isaia. Anch'esso collocato cronologicamente prima dell'inizio della controversia nestoriana e molto esteso (quasi un intero volume del Migne), in cinque libri (divisi in *tomoi* e in *logoi*) costituisce un commento continuo del libro profetico prevalentemente letterale, con attenzione alla storia ma con un'«ambientazione di tipo allegorizzante»[32] e un contenuto cristologico rintracciato anche solo a livello letterale.

Commento ai dodici profeti minori. Dello stesso periodo del commento a *Isaia*[33] e articolato in dodici parti (divise in *tomoi*) dedicate ai singoli profeti, dimostra un interesse accentuato per l'interpretazione letterale, affiancata tuttavia da quella morale e da quella spirituale.[34]

Commento ai Salmi. Perduto in tradizione diretta ma conservato parzialmente in alcune catene e in un'antologia bizantina, appare dai consistenti resti un testo molto esteso e caratterizzato «dal largo spazio riservato all'interpretazione morale accanto a quella cristologica».[35] Le catene conservano poi numerosi frammenti su altri libri veterotestamentari.[36]

Commento a Luca. Si tratta in realtà di omelie, collocabili agli inizi della controversia nestoriana. Solo tre sono complete in greco (e di altre restano frammenti nelle catene),[37] ma si conserva una versione siriaca del sesto o settimo secolo che ne comprende oltre centocinquanta. Accanto all'esegesi morale non è rara l'interpretazione spiri-

31. Cf SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 217-219.
32. SIMONETTI M., *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 1 (1984) 36; cf ID., *Lettera, o. c.*, 219-221.
33. Cf SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 221 nota 460.
34. Cf SIMONETTI M., *Note sul commento di Cirillo d'Alessandria ai Profeti minori*, in "VetChr" 14 (1977) 301-330.
35. VIAN G.M., *La tradizione esegetica alessandrina sui Salmi: alla ricerca dell'Origene perduto*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, 222. Cf anche: ID., *Il "De psalmorum titulis": l'esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo*, in "Orpheus" 12 (1991) 93-132 (con inediti cirilliani) e ID., *L'introduzione di Cirillo d'Alessandria al commento del salmo 36*, in *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, Catania 1994, 739-747.
36. Cf le indicazioni bibliografiche in QUASTEN, II, 123-124.
37. Su questo cf AUBINEAU M., *Les Catenae in Lucam de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie*, in "Byzantinische Zeitschrift" 80 (1987) 29-47.

tuale oltre la lettera, tipicamente alessandrina, di passi evangelici.[38] Le catene conservano anche numerosi frammenti di un commento a *Matteo* (collocato dopo il 428 e che doveva estendersi su tutto il vangelo) e diversi frammenti (altri sono in traduzioni orientali) di commenti ad alcune lettere paoline.[39]

Commento a Giovanni. Molto esteso (un volume e mezzo nel Migne), riguarda l'intero vangelo ed è suddiviso in dodici libri di cui sono perduti il settimo e l'ottavo (su *Gv* 10,18 - 12,48), tranne frammenti catenari. Cronologicamente anteriore alla controversia nestoriana, sviluppa soprattutto l'interpretazione dottrinale in senso antiariano e sul tema del rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento, non rinunciando, a proposito dei testi neotestamentari, all'esegesi allegorica ma rifiutandone l'impiego sistematico «per evitare l'accusa di eccessiva allegorizzazione».[40]

OPERE DOTTRINALI

Tesoro sulla santa e consustanziale Trinità. Anteriore alla controversia nestoriana, è una raccolta in trentacinque capitoli delle tesi ariane con le relative confutazioni tratte soprattutto dagli scritti di Atanasio.

Sulla santa e consustanziale Trinità. Successiva al *Tesoro,* in sette dialoghi tra Cirillo ed Ermia l'opera tratta della consustanzialità del Figlio e in un settimo di quella dello Spirito Santo. Paragonati al precedente trattato, i dialoghi presentano un «carattere più personale, e formano una unità più accentuata».[41]

Contro le bestemmie di Nestorio. Risalente alla primavera del 430, in cinque libri confuta una serie di passi tratti da omelie di Nestorio[42] avversi al *theotókos* e favorevoli alla sua cristologia divisiva.

Sulla retta fede. Si tratta di tre scritti, indirizzati nel 430 all'impe-

38. Cf SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 223-224.
39. Cf QUASTEN, II, 126.
40. SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 226. Sul commento a *Giovanni,* oltre la bibliografia in QUASTEN, II, 125, cf: SAUER J., *Die Exegese des Cyrill von Alexandrien nach seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium. Mit Berücksichtigung der Beziehungen zu Origenes und Athanasius,* Freiburg im Breisgau 1965; FATICA L., *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria. Confronto fra metodi esegetici e teologici* (= SEA 29), Roma 1988; KOEN L., *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John* (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 31), Uppsala 1991.
41. QUASTEN, II, 127.
42. Su queste cf QUASTEN, II, 522.

ratore alle sue sorelle e all'imperatrice, per contrastare l'influenza del partito nestoriano. È conservata anche una traduzione siriaca di Rabbula di Edessa[43] che aveva ricevuto una copia del testo dallo stesso Cirillo.

I dodici anatematismi. Redatti nel 430 contro Nestorio, furono difesi da Cirillo in tre scritti del 431: *Contro i vescovi orientali*, che risponde ad Andrea di Samosata;[44] la *Lettera a Evozio*, che risponde a Teodoreto; la *Spiegazione*, composta a Efeso. Dei primi due è conservata anche la traduzione latina subito fattane da Mario Mercatore.[45]

Apologetico all'imperatore. Fu composto nel 431 per difendere la propria condotta in occasione del concilio efesino.

Scoli sull'incarnazione dell'unigenito. Successivi al 431, paragonano l'unione tra divinità e umanità nel Figlio a quella tra anima e corpo nell'uomo. Frammentari in greco, sono conservati in antiche traduzioni (latina, siriaca, armena).

Contro quanti non vogliono riconoscere la santa vergine come madre di Dio. Attestato come di Cirillo da Giustiniano, fu edito dal Mai.[46]

Contro Diodoro e Teodoro. Composto verso il 438, era in tre libri, di cui sopravvivono frammenti greci e siriaci.

Perché Cristo è uno. Considerato per «maturità di pensiero e di espressione»[47] uno degli ultimi scritti antinestoriani, confuta la cristologia divisiva antiochena che distingueva fortemente il Figlio di Dio dall'uomo Gesù.

ALTRE OPERE

Contro Giuliano. Composta tra il 433 e il 441 (Teodoreto attesta che Cirillo l'inviò a Giovanni d'Antiochia) in almeno venti libri (sopravvivono i primi dieci e frammenti greci e siriaci dall'undicesimo al ventesimo), l'opera polemizza con i tre libri *Contro i galilei* dell'imperatore Giuliano, scritti nel 363 e andati perduti. Le numerose citazioni cirilliane del testo costituiscono «la fonte principale per la sua parziale ricostruzione».[48]

43. Cf SAUGET J.-M., s. v. *Rabbula di Edessa*, in DPAC II, 2967-2968.
44. Cf SIMONETTI M., s. v. *Andrea di Samosata*, in DPAC I, 193.
45. Cf GROSSI V., s. v. *Mario Mercatore*, in DPAC II, 2121-2122.
46. Una scelta di testi di Cirillo su Maria tradotti in italiano è in GHARIB G., - TONIOLO E.M., - GAMBERO L., - DI NOLA G., *Testi mariani, o. c.*, 473-488.
47. QUASTEN, II, 130.
48. QUASTEN, II, 131. Oltre la bibliografia ivi citata cf: MALLEY W.J., *Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the*

Lettere pasquali. Conosciute anche come *homiliae paschales* e redatte tra il 414 e il 442, sono ventinove (di quella del 429 è conservata anche un'antica versione latina); di carattere prevalentemente pastorale, contengono anche molti tratti dottrinali e spunti di forte polemica contro pagani ed ebrei.

Omelie. Designate come *homiliae diversae* e posteriori al 431, sono circa una ventina ma in parte risalgono ad altri autori (tra quelle non autentiche figura anche «il più celebre sermone mariano dell'antichità»,[49] tenuto a Efeso nel novembre del 431).

Lettere. Intorno al centinaio e in parte sopravvissute in antiche traduzioni (in latino, siriaco, copto e armeno), sono fonti molto importanti per la storia del cristianesimo nella prima metà del quinto secolo. Tra queste sono da ricordare la seconda lettera a Nestorio e la terza con *I dodici anatematismi* (entrambe del 430), quella a Giovanni d'Antiochia del 433[50] e le due a Succenso, collocate tra il 434 e il 438.[51] In traduzione armena è infine sopravvissuta la lettera a Teodosio II che accompagnava un computo pasquale per gli anni 403-512, perduto come quello composto da Teofilo per l'imperatore Teodosio.[52]

COMMENTO A ZACCARIA

Dalla storia giudaica alla Chiesa di Cristo[1]

Questa parola del Signore onnipotente mi fu rivolta. Così dice il Signore

Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria (= Analecta Gregoriana 210), Roma 1978; GIULIANO IMPERATORE, *Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di MASARACCHIA E. (= Testi e Commenti 9), Roma 1990; TEODORO DI MOPSUESTIA, *Replica a Giuliano imperatore. Adversus criminationes in Christianos Iuliani imperatoris*. In appendice Testimonianze sulla polemica antigiulianea in altre opere di Teodoro, con nuovi frammenti del "Contro i Galilei" di Giuliano a cura di GUIDA A. (= BPat 24), Firenze 1994.

49. QUASTEN, II, 133. Parte del testo in italiano è in GHARIB G., - TONIOLO E.M., - GAMBERO L., - DI NOLA G., *Testi mariani, o. c.*, 490.

50. I testi di queste tre lettere, comprese tra i documenti del concilio efesino, sono pubblicate quasi integralmente, anche in traduzione italiana, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, o. c.*, 40-44, 50-61, 70-74.

51. Cf McGUCKIN J. A., *St. Cyril, o. c.*, 352 nota 1 (a 352-363 traduzione inglese delle due lettere).

52. Cf FAVALE A., *Teofilo, o. c.*, 53-56; precedentemente pubblicato in "Salesianum" 18 (1956) 517-520.

1. La traduzione, condotta sul testo di PG 72, 109-113, è tratta da CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento ai profeti minori. Zaccaria e Malachia*. Traduzione, introduzione e note a cura di CATALDO A. (= CTP 60), Roma 1986, 123-127, ed è stata rivista e ritoccata.

onnipotente: Mi sono ingelosito per Gerusalemme e per Sion di gelosia grande, un grande ardore m'infiamma per lei.[2]

Dopo avere a sufficienza biasimato la disubbidienza e la sfrenatezza degli antichi, indicato i mali ad essi capitati di conseguenza e mostrato chiaramente che quella fu la causa di tutti i loro mali, porta il discorso sui beni che derivano dalla mitezza e si prova, d'ora in poi, ad annunziare loro i tempi della felicità e a nutrirli abbondantemente dei beni desiderati, in quanto hanno ormai espiato le colpe di cui si erano empiamente inebriati e lavato le macchie dell'antica malvagità con le punizioni inferte loro dai nemici e il giogo della schiavitù che hanno sopportato. Ha lanciato come un grido contro la crudeltà dei Babilonesi, i quali, superando ogni limite di sfrontatezza, avevano fatto contro di essi cose che neppure l'ira divina desiderava. Ha detto a chiare lettere: *Io ero un poco sdegnato con essi, ma essi cooperarono al disastro.*[3] *Mi sono, pertanto, ingelosito per Gerusalemme*, cioè ho maturato gelosia per essa *e un grande ardore m'infiamma per lei*; è come se dicesse: In cambio ai Babilonesi capiteranno sventure maggiori di quelle che hanno inflitto, su quelli che in tal modo hanno devastato porterò le conseguenze della mia ira. Ciò compì Cristo. Addolorato per noi, perduti miseramente, e come ingelosito per la Chiesa, tolse il comando che avevano su di noi alla massa dei demoni e al capo della loro follia, rendendo da allora in poi libera dalla loro dissennatezza l'assemblea di quelli che lo adorano.

Così dice il Signore: «Tornerò a Sion, mi attenderò nel mezzo di Gerusalemme e Gerusalemme sarà chiamata città sincera, e il monte del Signore monte santo».[4]

Dio è ovunque e tutto è pieno della sua ineffabile natura. Tuttavia talvolta si dice che egli si allontana dai peccatori, ma non in senso spaziale (sarebbe sciocco pensarlo), bensì perché non vuole più occuparsi di loro e degnarli della sua pietà ed amore. Tale, affermiamo, è anche il suo modo di adirarsi. Israele si volse all'adorazione dei falsi idoli, Gerusalemme si prostituì. Quasi si allontanò il Dio dell'universo e sottopose ai mali causati dallo sviamento. Poiché in seguito prova compassione: *Tornerò*, dice, cioè porrò fine all'ira, la renderò degna della mia presenza e di nuovo costruirò la mia casa. Come, quando

2. *Zac* 8,1-2.
3. *Zac* 1,14.
4. *Zac* 8,3.

egli era lontano, il *monte santo*, cioè il tempio di Gerusalemme, non sembrava più venerando a coloro che lo vedevano distrutto dalle fiamme, così, dopo che sarà stato ricostruito e Dio avrà deciso di abitare in esso, la venerazione per esso sarà di nuovo rinnovata, *Gerusalemme sarà chiamata città sincera*, renderà omaggio non più, come una volta, a dèi fatti dalla mano dell'uomo e a simulacri spacciati per dèi, ma venererà l'unico per natura e vero Dio con la costumatezza, scegliendo di vivere secondo la Legge e pronta ad obbedire in ogni circostanza.

Potresti opportunamente riferire tali parole al Logos che per noi si è fatto nostro simile e, pur essendo della stessa natura[5] di colui che lo ha generato, e in tutto uguale, *svuotò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenne uomo, si è fatto povero per noi, perché noi diventassimo ricchi per mezzo della sua povertà.*[6] Dunque, colui che una volta, per la trasgressione di Adamo e *perché la mente dell'uomo è incline al male fin dall'adolescenza*,[7] si era giustamente allontanato, è tornato da noi come spinto da una naturale mitezza, ha abitato la Chiesa, ha reso gli uomini santificati città e dimora venerabile. Ha detto in qualche parte della eletta, cioè della Chiesa: *Qui abiterò, perché l'ho prescelta.*[8] Canta anche il beato Davide: *Di te si son dette cose stupende, città di Dio.*[9] Ad essa alludeva anche il profeta Isaia quando diceva: *Alla fine dei giorni sarà visibile il monte del Signore, e la casa di Dio sulla cima dei monti, si eleverà sui colli, verranno ad essa tutte le genti.*[10] La Chiesa di Cristo è elevata e, come posta su un monte, è nota a tutti. È anche chiamata sincera, perché non rende assolutamente omaggio a figure od ombre, anzi, al contrario, ha ricevuto la verità, che è Cristo, e adora in spirito e verità.[11]

Così dice il Signore onnipotente: Vecchi e vecchie siederanno ancora nelle vie di Gerusalemme ognuno col suo bastone in mano, per la loro longevità. Le vie della città formicoleranno di fanciulli e fanciulle che giocheranno nelle sue vie.[12]

Poiché la guerra aveva decimato il popolo dei Giudei, avvenne necessariamente che le loro città fossero prive di abitanti e si vedessero le case con le loro belle architetture abbattute. Ma, ecco, sbaragliati i loro nemici, prometteva anche di concedere una lunga pace che, con perfetta ragione, i Greci chiamano nutrice di uomini valo-

5. Cf *Fil* 2,6.
6. *Fil* 2,7 e 2 *Cor* 8,9.
7. *Gen* 8,21.
8. *Sal* 132 (131),14.
9. *Sal* 87 (86),3.
10. *Is* 2,2.
11. Cf *Gv* 4,23-24.
12. *Zac* 8,4-5.

rosi.[13] Fa giungere alla fanciullezza i piccoli nati, spiana ai giovani, per così dire, la via alla vecchiaia: nessuno porta devastazioni, né una guerra abbatte, né una battaglia stermina. Si deve pertanto supporre, a ragione, che durante la pace le città, sebbene estese in ogni direzione, appaiano strette e insufficienti ad accogliere il gran numero di abitanti. Simile pensiero fa nascere in noi il passo in questione. Ha detto che *vecchi e vecchie siederanno nelle vie di Gerusalemme*, a fatica mitigando appena con un bastone la fiacchezza della vecchiaia, e tenendo in mano, come guida, un vincastro. Questa è una esaltazione dei tempi e della lunga pace che fa giungere alla fanciullezza i bambini e conduce alla vecchiaia quelli che già sono annoverati fra gli uomini, la cui vita trascorre tutta senza lotte. Se i fanciulli si apprestano a danzare nella città e le fanciulle a condurre una danza corale in mezzo alle strade, anche questa è una dimostrazione evidente della mancanza assoluta di preoccupazioni: non sopporterebbero che qualcuno giocasse se fosse tempo di dolore.

Così per noi divenne pace Cristo.[14] Egli, eliminando ogni lotta,[15] ha riempito la Chiesa di santi. In essa innumerevoli sono gli uomini ricchi di senno ed eletti, ai quali anche il sapiente Giovanni scrive: *Scrivo a voi, Padri, poiché avete conosciuto colui che è fin dal principio.*[16] Come fanciulli impuberi e piccole fanciulle è la moltitudine dei neofiti, che quasi adorna di danze spirituali la città veramente santa, cioè la Chiesa. Ad essi può adattarsi l'espressione: *Venite, applaudiamo al Signore, acclamiamo a Dio nostro Salvatore.*[17] Sebbene infine dica che i vecchi si appoggiano al bastone, dovrai interpretare che sostiene piccoli e grandi Cristo, che è chiamato il bastone di Jesse[18] e del potere[19] che Dio Padre ha mandato a noi dalla Sion celeste affinché gioiendo dicessimo: *Il tuo bastone e il tuo vincastro mi hanno consolato.*[20]

13. Basata su un termine omerico ed esiodeo, l'espressione sembra qui riprendere Esiodo (*Le opere e i giorni*, 228): finora non era stata identificata.
14. Cf *Ef* 2,14.
15. Cf *Osea* 2,18.
16. *1 Gv* 2,13.
17. *Sal* 95 (94),1-2.
18. Cf *Is* 11,1.
19. Cf *Sal* 110 (109),2.
20. *Sal* 23 (22),4.

Dalla guarigione del paralitico alla salvezza dei Giudei[21]

Dopo di ciò, ricorreva la festa dei Giudei, e Gesù salì a Gerusalemme. Ora, a Gerusalemme presso la porta delle Pecore c'è una piscina, chiamata in ebraico Betsaida, che ha cinque portici. Sotto questi giaceva una moltitudine di infermi, ciechi, zoppi, paralitici, in attesa che l'acqua si muovesse. Poiché un angelo, ogni tanto, discendeva nella piscina e agitava l'acqua. E chi vi entrava per primo, dopo che l'acqua era stata agitata, era guarito dalla sua malattia, qualunque essa fosse.[22]

Utilmente il beato evangelista lega alle cose precedentemente dette il ritorno del Salvatore nella città di Gerusalemme. Evidentemente era sua intenzione mettere in rilievo quanto, per obbedienza, gli stranieri fossero superiori ai Giudei, e quanta differenza di mentalità e di costumi ci fosse in ambedue. In questo modo si poteva capire, e non altrimenti, che, per giusta volontà di Dio onnipotente, scegliere un uomo ignorante tagliava fuori dalla speranza Israele e collocava al suo posto la moltitudine delle genti. Non sarà inutile approfondire ciò che viene detto mediante il confronto dei capitoli. Dimostra, dunque, che egli con un miracolo salvò la città dei Samaritani e con un altro miracolo quel dignitario reale e con lui portò completo giovamento alla sua casa. Avendo attestato con queste parole che l'amore all'obbedienza degli stranieri fu prontissimo, di nuovo riporta a Gerusalemme lui, operatore di miracoli, e dimostra che opera in modo conveniente a Dio. Infatti, libera miracolosamente un paralitico da una malattia cronica, come del resto guarisce il figlio moribondo del dignitario. Ma costui credette con tutta la sua casa e confessò la divinità di Gesù. Quelli invece che dovevano logicamente ammirarlo subito pensano di ucciderlo, e perseguitano empiamente, come se fosse un malfattore, il loro benefattore, macchiandosi di questo misfatto per il quale sono sorpresi di gran lunga inferiori agli stranieri in sapienza e in pietà verso Cristo. E questo è certamente ciò che viene detto di loro nei *Salmi*, come se si rivolgessero nella preghiera al Signore Gesù: *Perciò li porrai in fuga.*[23] Infatti essi che furono, per scelta dei

21. La traduzione, condotta sul testo di PG 73, 336-341, è tratta da CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*. Traduzione, introduzione e note a cura di LEONE L., I (= CTP 111), Roma 1994, 304-309, ed è stata rivista e ritoccata.
22. *Gv* 5,1-4.
23. *Sal* 21 (20),13.

padri, considerati primi, verranno come ultimi dopo la chiamata delle genti. *Quando la massa dei pagani sarà entrata, allora sarà salvo tutto Israele.*[24] A questa conclusione di ciò che è stato detto ci porta l'ordine e il nesso dei capitoli. Ma approfondiamo a parte, singolarmente, il contenuto dei versetti.

C'era là un uomo, ammalato da trentotto anni. Gesù, vedendolo disteso, e saputo che già da molto tempo era in quello stato.[25]

Dopo aver celebrato la festa degli Azzimi, nella quale, cioè nel tempo della Pasqua, c'era la consuetudine presso di loro di uccidere un agnello, Cristo andò via da Gerusalemme, e dimorò tra i Samaritani e gli stranieri insegnando loro, giacché era stato offeso dalla empietà dei farisei. Tornato poi circa il tempo della santa Pentecoste (questa festa infatti si celebrava a Gerusalemme in seguito, e vicina alla Pasqua), guarisce presso le acque della piscina un paralitico, il quale era ammalato già da molto tempo (erano infatti passati trentotto anni); non era però arrivato al numero perfetto, ossia al numero che proviene da quattro volte dieci, ossia quaranta.

Dunque, fin qui il racconto. Ora però bisogna trasferirsi dalla tipologia alla realtà spirituale. Il fatto che Gesù, offeso, vada via da Gerusalemme dopo l'uccisione dell'agnello e abbia dimorato fra i Samaritani e i Galilei e abbia predicato loro la dottrina della salvezza, che altro vuol significare se non che Gesù si è allontanato dai Giudei dopo essere stato sacrificato e ucciso sulla croce, quando cioè diede la grazia ai pagani e agli stranieri, ordinando che fosse annunziato ai suoi discepoli, dopo la risurrezione dai morti, che avrebbe preceduto tutti in Galilea? Il fatto che, alla fine delle settimane della santa Pentecoste, ritorni a Gerusalemme significa, di nuovo, in figura ed enigma, che il ritorno del nostro Salvatore ai Giudei si sarebbe verificato, per la sua benevolenza verso gli uomini, nei tempi della presente era, nella quale noi, salvati dalla fede in lui, celebriamo la festa santissima della passione che ha dato la salvezza. Che poi il paralitico sia guarito prima del tempo compiuto secondo la Legge tipologicamente significa, di nuovo, che Israele, dopo aver offeso empiamente Cristo, sarebbe stato trattenuto nell'infermità e sarebbe stato paralitico e per molto tempo inerte, ma non sarebbe perito con l'estremo supplizio, bensì avrebbe avuto la possibilità di vedere il Salvatore e sarebbe guarito nella piscina per mezzo dell'obbedienza e della fede. Che poi, per legge divina, il

24. *Rom* 11,25-26.   25. *Gv* 5,5-6.

numero quaranta sia un numero perfetto, in nessun modo sarà difficile capirlo da parte di chi ha familiarità, anche modesta, con le divine Scritture.

Gesù gli dice: «Vuoi guarire?».[26]

È una prova manifesta della grande bontà di Cristo, che non aspetta di essere pregato da chi sta male, ma previene, per sua benevolenza, la domanda. Infatti, come vedi, va incontro e ha compassione dell'infermo prima che lo supplichi. Il fatto poi che gli domandi se voglia essere liberato dall'infermità non è che lo domandasse come se non sapesse ciò che a tutti era manifesto, ma piuttosto perché la sua intenzione era quella di provocare più ardentemente il desiderio di quella grazia e di stimolarlo a chiedere la guarigione. La sua domanda, poi, se voglia avere ciò che certamente desiderava, ha una certa enfaticità con la quale fa capire che egli può farlo, ed è già pronto a compierlo, e soltanto sollecita la richiesta da parte di colui che avrebbe ricevuto la grazia.

Gli rispose l'infermo: «Signore, non ho nessuno che, quando l'acqua è agitata, mi cali nella piscina; e così, mentre vado, un altro scende prima di me». Gli dice Gesù: «Alzati!».[27]

Nel giorno della santa Pentecoste gli angeli, scendendo dal cielo, agitavano l'acqua e con ciò producevano un rumore che testimoniava la loro presenza. E l'acqua veniva santificata dai santi spiriti. E se uno della moltitudine degli ammalati riusciva a scendere prima degli altri, si liberava dalla fastidiosa malattia e ritornava sano. Ma la guarigione riusciva ad ottenerla soltanto chi per primo si era tuffato nella piscina. Anche questo era un segno di quell'aiuto legale dato per mezzo degli angeli. Infatti, era dato soltanto a quelli che appartenevano alla gente giudaica, e non era guarita altra persona. Infatti, da Dan a Bersabea,[28] si predicavano i precetti mosaici amministrati dagli angeli sul monte Sinai nei giorni dell'ultima santa Pentecoste. Perciò l'acqua della piscina non si agitava in altri tempi, mentre l'agitazione era il segno che gli angeli erano discesi in essa. Pertanto, poiché il paralitico non aveva uno che lo calasse in acqua, si lamentava della sua malattia e della mancanza di chi lo aiutasse, dicendo: «Non ho nessuno che mi getti nell'acqua». E aspettava che Gesù gli desse qualche consiglio.

26. *Gv* 5,6.
27. *Gv* 5,7-8.
28. Cf *1 Sam* (*1 Re*) 3, 20-21.

«Prendi il tuo giaciglio e cammina». E all'istante quello guarì, prese il suo giaciglio, e camminava. Quel giorno però era un sabato.[29]

Quest'ordine è degno di Dio e offre una prova molto chiara della potenza e del potere che supera le capacità umane. Infatti, non implora per l'ammalato la guarigione per non assimilarsi ad alcuni santi profeti, ma comanda, come Dio della potenza, che quella si compia con un cenno del suo potere: comanda di tornare contento a casa, di mettersi sulle spalle il suo lettino, affinché chi stava vicino ne traesse la prova della sua potenza. L'ammalato esegue subito gli ordini e si guadagna, con l'obbedienza e la fede, la grazia desiderata.

Poiché precedentemente abbiamo presentato il paralitico come figura e tipo del popolo giudaico, affermando che questo si sarebbe salvato negli ultimi tempi, orsù, riflettiamo su qualcosa che corrisponda a queste considerazioni. Cristo guarisce l'uomo in giorno di sabato, e ordina subito al miracolato di trasgredire l'osservanza della Legge, esortandolo a intraprendere il cammino durante il sabato e, per giunta, carico del lettino, nonostante che Dio gridi ad alta voce, per mezzo di uno dei santi profeti, per dire: *Guardatevi dal trasportate un peso fuori dalle vostre case in giorno di sabato.*[30] Eppure, non ci sarà nessuno, se è sano di mente, che affermi che quell'uomo si sia reso sprezzante dei comandamenti divini. Cristo, infatti, voleva dimostrare ai Giudei, tipologicamente, che essi sarebbero stati salvati, per mezzo dell'obbedienza e della fede, negli ultimi tempi del mondo. Questo penso che significhi il sabato, che è l'ultimo giorno della settimana. È necessario poi che coloro i quali sono stati guariti per mezzo della fede e sono stati trasformati nella nuova vita rigettino l'antica Legge presa alla lettera e rifiutino quel culto che era solo tipologico. Io credo che anche il beato Paolo abbia preso di qui lo spunto per scrivere a coloro che, dopo aver accettato la fede, ritornano alla Legge: *Ecco, ve lo dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla*; e ancora: *Avete spezzato i legami con Cristo voi che cercate la giustizia nella Legge; siete decaduti dalla grazia.*[31]

29. *Gv* 5,8-9.
30. *Ger* 17,22.
31. *Gal* 5,2-4.

La cristologia alessandrina[32]

Cirillo saluta nel Signore il reverendissimo e piissimo collega Nestorio.

1. Vengo a sapere che alcuni[33] sparlano a proposito del giudizio che ho espresso sulla tua pietà, e fanno questo di frequente, cogliendo soprattutto l'occasione di riunioni del clero, e forse credendo anche di rallegrare le tue orecchie pronunciano parole sconsiderate, essi che non hanno ricevuto alcun torto ma sono stati convinti di errore, e ben a ragione, perché di essi uno farebbe del male a ciechi e poveri, un altro snuderebbe la spada quasi anche contro la madre, un altro capace di rubare, con l'aiuto di una serva, denaro altrui e gode sempre di tale opinione che nessuno augurerebbe perfino a qualcuno dei suoi peggiori nemici. Ma non ho intenzione di parlare a lungo di costoro, per non estendere la misura della mia piccolezza al di là del Signore e maestro e neppure al di là dei nostri padri. Infatti non è possibile sfuggire le scempiaggini degli sciocchi, qualsiasi modo di vita si sia scelto.

2. Ma costoro che hanno la bocca piena di imprecazioni e cattiveria, si difenderanno davanti al giudice di tutti. Io invece mi volgerò di nuovo a ciò che soprattutto è mio compito e ti ricorderò anche ora, come a un fratello in Cristo, che bisogna esporre al popolo il proprio insegnamento e la propria interpretazione della fede nel modo più irreprensibile e ricordare che chi scandalizza anche uno solo dei piccoli[34] che credono in Cristo subirà un castigo intollerabile. Se poi è tanta la moltitudine di quelli che sono in angustie, come non dovrei far uso di ogni accorgimento per eliminare con accortezza ogni scandalo e appianare la retta intelligenza della fede a quanti cercano la verità? Faremo anche molto bene a tenere in gran conto gli scritti dei santi padri che avremo potuto trovare, ed esaminandoci se siamo nella retta

32. La traduzione, condotta sull'edizione di SCHWARTZ E. in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I (1,1,25-28), è tratta da SIMONETTI M., *Il Cristo, o. c.*, 354-361; dall'introduzione (352-353) e dal commento (604-607), a cui si rinvia per maggiore completezza, sono state ricavate anche le note.

33. Probabilmente esponenti del clero costantinopolitano ostili a Cirillo sia per motivi ideologici che per il suo ingerirsi in questioni al di fuori dell'ambito di sua competenza.

34. Cf *Mt* 18,6. Il riferimento di Cirillo si spiega in quanto la predicazione di Nestorio non aveva tenuto conto della devozione popolare.

fede secondo quanto è scritto, ad armonizzare in tutto le nostre opinioni con le giuste e irreprensibili dottrine di quelli.

3. Il santo e grande concilio[35] ha definito che colui, che è stato generato da Dio Padre per natura come Figlio unigenito, che è Dio vero da Dio vero e luce da luce, e per mezzo del quale il Padre ha creato tutte le cose, proprio questi è disceso, si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito, è risorto il terzo giorno ed è risalito in cielo. A tale definizione dobbiamo attenerci anche noi nelle parole e nei concetti, quando consideriamo che cosa significhi che il Logos nato da Dio si è incarnato e si è fatto uomo. Non affermiamo infatti che la natura del Logos si è trasformata ed è diventata carne,[36] e neppure che si è trasformata in un uomo completo, composto di anima e corpo; ma piuttosto che il Logos, avendo unita a sé secondo l'ipostasi in modo indicibile e inconcepibile una carne animata da anima razionale,[37] è diventato uomo ed è stato chiamato figlio dell'uomo; e non per suo solo volere e beneplacito e neppure per l'assunzione solo di un *prosopon*. Affermiamo così che sono diverse le nature che si sono unite in vera unità, ma da ambedue è risultato un solo Cristo e Figlio, non perché a causa dell'unità sia stata eliminata la differenza delle nature, ma piuttosto perché divinità e umanità, riunite in unione indicibile e inenarrabile,[38] hanno prodotto per noi il solo Signore e Cristo e Figlio.

4. Così, anche se egli ha l'esistenza ed è stato generato dal Padre prima dei tempi, noi diciamo che è stato generato anche secondo la carne da una donna,[39] non nel senso che la sua natura divina ha cominciato ad esistere nella santa Vergine o ha avuto necessariamente bisogno di una seconda nascita per mezzo di lei dopo quella dal Padre (sarebbe infatti insieme sciocco e senza senso affermare che ha bisogno di cominciare ad esistere per una seconda volta colui che esiste prima di tutti i tempi ed è coeterno al Padre): ma dato che egli per noi e per la nostra salvezza ha unito a sé secondo l'ipostasi l'elemento umano ed è nato da una donna, in questo senso diciamo che è nato secondo la carne. Infatti non fu generato prima come uomo comune dalla santa Vergine e poi è disceso su di lui il Logos,[40] ma piuttosto

35. Si tratta del concilio di Nicea del 325.
36. In questo modo Cirillo si difende preventivamente da possibili accuse di apollinarismo.
37. La formula con cui Cirillo propone la sua cristologia si sarebbe poi imposta a Calcedonia nel 451.
38. Di fronte alle difficoltà dell'affermazione Cirillo sottolinea l'indicibilità dell'unione.
39. Affermata l'unità di soggetto, Cirillo ne trae (come già Gregorio di Nazianzo) le conseguenze: il Figlio di Dio è stato generato, secondo l'umanità, da Maria.
40. La concezione, forse attribuita a Paolo di Samosata e qui insinuata in senso antiantiocheno in quanto divisiva al massimo, aveva una lontana origine gnostica ed era già stata respinta da Gregorio di Nazianzo.

affermiamo che questo si è unito e ha sopportato di nascere secondo la carne dal ventre di lei, nel senso che ha fatto propria la nascita della sua carne.

5. Così affermiamo che egli ha anche patito ed è risorto,[41] non nel senso che il Logos di Dio abbia patito nella propria natura o le percosse o i fori dei chiodi o le altre ferite (infatti ciò ch'è divino è impassibile, in quanto è anche incorporeo): ma poiché quello ch'è diventato il suo proprio corpo ha subíto tali patimenti, per questo diciamo che egli ha patito per noi. Infatti l'impassibile era in un corpo passibile. Allo stesso modo pensiamo anche riguardo al morire. Infatti il Logos di Dio è per natura immortale e incorruttibile, è vita e datore di vita. Ma poiché il suo corpo per grazia di Dio, come dice Paolo, ha provato la morte per tutti noi,[42] per questo diciamo che egli stesso ha patito la morte per noi, non nel senso che egli abbia sperimentato la morte per ciò che attiene alla sua propria natura (sarebbe infatti follia dire o pensar questo), ma perché, come ho detto or ora, la sua carne ha provato la morte. Analogamente, dato che la sua carne si è anche ridestata, per questo parliamo della sua risurrezione, non nel senso che egli sia caduto in preda alla corruzione (non sia mai!), ma perché si è risvegliato il suo corpo.

6. Perciò professeremo un solo Cristo e Signore, non nel senso che adoriamo l'uomo insieme col Logos,[43] per non insinuare l'idea della separazione col dire «insieme», ma nel senso che adoriamo uno solo e lo stesso, perché non è estraneo al Logos il suo corpo, col quale siede anche accanto a suo Padre, non quasi che gli seggano accanto due figli, bensì uno solo unito con la propria carne. Se invece respingiamo l'unione secondo l'ipostasi[44] come inconcepibile e ripugnante, cadiamo nell'affermazione di due figli. Infatti è assolutamente inevitabile che si divida e si affermi da una parte a sé l'uomo onorato con l'appellativo di Figlio e dall'altra a sé il Logos nato da Dio che possiede per natura il nome e la prerogativa di Figlio. Perciò non bisogna dividere il solo signore Gesù Cristo in due figli.

7. Di contro, in nessun modo potrà giovare alla retta concezione della fede, perché sia così, il fatto che alcuni affermano l'unione dei *prosopa*.[45] Infatti la Scrittura non ha detto che il Logos ha unito a sé

41. In questo contesto per tre volte Cirillo adopera il termine *physis* sempre in riferimento alla natura divina di Cristo e mai alla natura umana.
42. Cf. *Ebr* 2,9.
43. L'intenzione di Cirillo era quella di evitare qualsiasi espressione che potesse anche solo insinuare l'idea della presenza in Cristo di due soggetti distinti.
44. Era questa la posizione degli antiocheni, che rifiutavano l'unione secondo l'ipostasi perché vi facevano corrispondere una sola natura e quindi vi vedevano la dottrina apollinarista.
45. La dottrina degli avversari è presentata qui da Cirillo in termini che non

un *prosopon* di uomo, ma che si è fatto carne.[46] E il fatto che il Logos è diventato carne non significa altro se non che egli ha partecipato come noi della carne e del sangue e ha fatto suo corpo il nostro ed è nato come uomo da una donna, senza perdere il suo esser Dio ed essere stato generato da Dio Padre, ma continuando ad essere ciò che era anche nell'assunzione della carne. Questo annuncia dovunque la dottrina della retta fede; così troveremo che hanno pensato i santi padri.[47] Perciò hanno avuto il coraggio di definire Madre di Dio la santa Vergine, non perché la natura del Logos, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa Vergine, ma in quanto è stato generato da lei il santo corpo razionalmente animato, unitosi al quale secondo l'ipostasi, diciamo che il Logos è stato generato secondo la carne. Questo anche ora ti scrivo per l'amore che ho in Cristo, esortandoti come fratello e scongiurandoti al cospetto di Cristo e degli angeli eletti a pensare e insegnare come noi questa dottrina, perché sia preservata la pace della chiesa e non sia infranto il vincolo della concordia e dell'amore fra i sacerdoti di Dio.

Saluta i fratelli che sono presso di te. Ti salutano in Cristo quelli che sono insieme con me.

I DODICI ANATEMATISMI

La condanna della cristologia antiochena[48]

1. Se uno non professa che l'Emmanuele[49] è realmente Dio e perciò la santa Vergine è madre di Dio (infatti ha generato secondo la carne il Logos nato da Dio che si è fatto carne), sia anatema.

2. Se uno non professa che il Logos nato da Dio Padre è unito alla carne secondo l'ipostasi, e che uno solo è Cristo con la propria carne, cioè lo stesso è insieme Dio e uomo, sia anatema.

rispecchiano le sfumature espressive degli antiocheni.

46. Cf *Gv* 1,14, interpretato in senso più rigido e stretto di quanto non si fosse fatto fino allora.

47. Si tratta dei partecipanti al concilio niceno e di Atanasio.

48. La traduzione, condotta sull'edizione di SCHWARTZ E. in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I (1,1,40-42), è tratta da SIMONETTI M., *Il Cristo, o. c.*, 378-383; dall'introduzione (376-377) e dal commento (610-611), a cui si rinvia per maggiore completezza, sono state ricavate anche le note.

49. Questo appellativo cristologico (che significa "Dio con noi") è molto usato da Cirillo.

3. Se uno[50] divide le ipostasi dell'unico Cristo dopo l'unione, e le unisce soltanto per congiunzione secondo dignità o maestà o potenza e non piuttosto per congiungimento secondo l'unione naturale, sia anatema.

4. Se uno divide in due *prosopa*[51] o ipostasi le parole che negli scritti evangelici e apostolici o sono dette dai santi in riferimento a Cristo o da lui sono riferite a se stesso, e le applica alcune a Cristo in quanto uomo, considerato indipendentemente dal Logos nato da Dio, e altre, in quanto degne di Dio, soltanto al Logos nato da Dio Padre, sia anatema.

5. Se uno osa definire Cristo uomo portatore di Dio, e non piuttosto che è realmente Dio, in quanto Figlio unico e per natura, dato che il Logos si è fatto carne ed ha partecipato, similmente a noi, della carne e del sangue, sia anatema.

6. Se uno dice che il Logos nato da Dio Padre è Dio o signore di Cristo, e non professa invece che lo stesso è insieme Dio e uomo, in quanto il Logos si è fatto carne secondo le Scritture, sia anatema.

7. Se uno dice che Gesù in quanto uomo è stato reso attivo dal Dio Logos e che la gloria dell'Unigenito lo ha circondato come se fosse un altro che esiste oltre a lui, sia anatema.

8. Se uno osa dire che l'uomo assunto deve essere coadorato insieme col Dio Logos e insieme conglorificato e chiamato Dio, quasi che siano uno insieme con un altro (infatti il «con» impone di pensare sempre a qualcosa che viene aggiunto),[52] e non piuttosto onora con una sola adorazione l'Emmanuele e gli applica una sola glorificazione, in quanto il Logos si è fatto carne, sia anatema.

9. Se uno dice che il solo signore Gesù Cristo è stato glorificato dallo Spirito, quasi che per tramite di quello si sia servito di una potenza estranea e da quello abbia ricevuto il potere di operare contro gli spiriti immondi e di realizzare i miracoli in favore degli uomini, e non dice piuttosto che è proprio suo lo Spirito per mezzo del quale ha anche operato i miracoli, sia anatema.

10. La Sacra Scrittura dice che Cristo è diventato sommo sacerdote e apostolo della nostra professione di fede[53] ed ha offerto sé stesso per noi a Dio Padre in profumo di soavità.[54] Se perciò uno afferma che non proprio il Logos nato da Dio è diventato sommo sacer-

50. L'anatematismo è particolarmente forte in senso antiantiocheno.
51. Anche questo anatematismo non poteva assolutamente essere recepito dagli antiocheni.
52. Cirillo vuole evitare qualsiasi espressione che possa anche solo insinuare l'idea della presenza in Cristo di due soggetti distinti.
53. Cf *Ebr* 3,1.
54. Cf *Ef* 5,2.

dote e nostro apostolo, quando si è fatto carne e uomo come noi, ma quasi un altro oltre a questo, propriamente un uomo nato da donna, o se uno dice che egli ha presentato l'offerta anche per sé e non invece soltanto per noi (infatti non aveva bisogno di offerta colui che non conosceva peccato), sia anatema.[55]

11. Se uno non professa che la carne del Signore è vivificante e propria dello stesso Logos nato da Dio Padre, quasi che sia di un altro rispetto a questo, a lui unito secondo la dignità o che ha ricevuto soltanto l'inabitazione divina, e non afferma piuttosto, come abbiamo detto, che quella carne è vivificante perché è diventata la carne propria del Logos che ha forza di vivificare tutto, sia anatema.

12. Se uno non professa che il Logos di Dio ha patito nella carne, è stato crocifisso nella carne, ha provato la morte nella carne e si è fatto primogenito dai morti, dato che in quanto Dio è vita e vivificatore, sia anatema.

PRIMA LETTERA A SUCCENSO

Uno solo è Cristo Figlio e Signore[56]

Memoriale del carissimo a Dio e santissimo arcivescovo Cirillo al beatissimo Succenso, vescovo di Diocesarea nella provincia di Isauria.

1. Ho letto il memoriale che mi è stato inviato dalla tua santità e mi sono molto rallegrato che, pur potendo tu essere utile a noi e agli altri, invece per il grande desiderio di apprendere ritieni opportuno esortarci perché ti scriviamo su quello che pensiamo e abbiamo appreso essere retta dottrina. Pensiamo infatti riguardo all'incarnazione del nostro Salvatore ciò che prima di noi hanno pensato anche i santi padri, perché avendo letto i loro scritti regoliamo il nostro pensiero in modo da seguirli e da non introdurre nulla di nuovo nella retta dottrina.[57] E poiché la tua perfezione chiede se riguardo a Cristo si

55. L'anatematismo è rivolto specificamente contro Teodoro.
56. La traduzione, condotta sull'edizione di SCHWARTZ E. in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I (1,6,151-157), è tratta da SIMONETTI M., *Il Cristo, o. c.*, 390-405; dall'introduzione (388-389) e dal commento (611-615), a cui si rinvia per maggiore completezza, sono state ricavate anche le note.
57. L'insistenza di Cirillo sulla conformità della sua dottrina rispetto alla tradizione si spiega con la convinzione della perfetta aderenza di questa ai dati evangelici e apostolici.

debba o no,[58] parlare di due nature, penso che su questo punto io ti debba rispondere.

2. Un tal Diodoro,[59] che a suo tempo era stato pneumatomaco, a quanto dicono, poi entrò in comunione con la chiesa cattolica. Ma dopo aver deposto, come credette bene, la macchia dell'eresia di Macedonio, incorse in un'altra infermità. Infatti pensò e scrisse che un figlio è di per sé quello della stirpe di Davide nato dalla santa Vergine, e un altro figlio è propriamente il Logos nato da Dio Padre.[60] E come per nascondere il lupo sotto la pelle della pecora, finge di affermare un solo Cristo, attribuendo il nome soltanto al Logos generato come Figlio unigenito da Dio Padre, e applicandolo, come dice egli stesso, al discendente dalla stirpe di Davide solo in ordine alla grazia, e lo chiama Figlio, in quanto, come dice, si è unito a quello ch'è realmente Figlio; ma si è unito non come riteniamo noi, bensì soltanto secondo dignità, maestà e uguaglianza di onore.

3. Suo discepolo è stato Nestorio,[61] e ottenebrato dai suoi scritti finge di professare un solo Cristo e Figlio e Signore, ma anch'egli divide in due l'unico e indivisibile, affermando che l'uomo è congiunto al Dio Logos per omonimia, uguaglianza di onore e dignità. Perciò divide anche le espressioni che nella predicazione evangelica ed apostolica sono riferite a Cristo e dice che bisogna riferirne alcune all'uomo, cioè quelle di carattere umano, mentre altre si addicono soltanto al Dio Logos, cioè quelle degne di Dio. E poiché lo divide in molti modi e mette da una parte quello ch'è nato dalla santa Vergine, in quanto propriamente uomo, e ugualmente dall'altra il Logos nato da Dio Padre, in quanto propriamente Figlio, per questo sostiene che la santa Vergine non è Madre di Dio, ma piuttosto Madre dell'uomo.[62]

4. Noi però siamo d'avviso che la cosa non stia così, ma dalle Sacre Scritture e dai santi padri abbiamo appreso a professare un solo Figlio Cristo Signore, e cioè che il Logos di Dio Padre, da questo generato prima dei tempi in modo divino e indicibile, questo stesso negli ultimi giorni per noi è nato secondo la carne dalla santa Vergine, e poiché essa ha generato Dio che si è fatto uomo e si è incarnato, per questo anche la diciamo Madre di Dio. Perciò uno solo è il Figlio, uno solo

58. Anche Succenso, come altri cirilliani, era stato turbato dall'adesione di Cirillo alla formula del 433, che affermava la presenza di due nature in Cristo dopo l'unione.
59. Si tratta di Diodoro di Tarso, anche se non consta che abbia fatto parte degli pneumatomachi.
60. Non è possibile verificare dai pochi testi rimasti di Diodoro l'esattezza di quest'accusa di Cirillo, con ogni probabilità espressa in termini esagerati per polemica.
61. Anche la presentazione della cristologia di Nestorio come radicalmente divisiva è esagerata da Cirillo in senso polemico.
62. Nestorio invece preferiva l'appellativo Madre di Cristo.

il signore Gesù Cristo, sia prima dell'incarnazione sia dopo l'incarnazione. Infatti non era un Figlio il Logos nato da Dio Padre, e un altro quello nato dalla santa Vergine; ma crediamo che proprio colui che è prima dei tempi è nato anche secondo la carne da una donna, non nel senso che la sua divinità abbia cominciato ad essere e sia stata chiamata all'inizio dell'esistenza per mezzo della santa Vergine, ma piuttosto perché, come ho già detto, diciamo che quello che è il Logos anteriore ai tempi è stato generato da lei secondo la carne. Infatti la carne era proprio sua, come per certo è proprio nostro il corpo di ognuno di noi.

5. Alcuni poi ci attribuiscono le idee di Apollinare[63] e dicono: «Se affermate un solo Figlio per unione perfetta e ristretta, il Logos nato da Dio Padre che si è fatto uomo e si è incarnato, certo immaginate anche e avete deciso di pensare che c'è stata confusione, commistione e mescolanza del Logos con il corpo o addirittura trasformazione del corpo nella natura della divinità». Ma noi ben a ragione respingiamo la calunnia e diciamo che il Logos nato da Dio Padre in modo inconcepibile e indicibile ha unito a sé un corpo animato da anima intellettiva ed è nato come uomo da una donna, diventato come noi non per trasformazione di natura ma per compiacenza al fine dell'economia della redenzione. Infatti ha voluto diventare uomo, ma senza dismettere di esser Dio per natura; e se è disceso nella nostra dimensione umana e ha portato la forma dello schiavo, ha continuato però a sussistere nell'eccellenza della divinità e nella sua specificità naturale.

6. Perciò noi, unendo in modo indicibile e al di là della comprensione il Logos nato da Dio Padre ad una carne santa, animata da anima intellettiva, senza confusione, mutamento e trasformazione, professiamo un solo Figlio Cristo Signore, lo stesso Dio e uomo, non uno e un altro, ma uno solo e lo stesso, che così esiste e viene compreso. Perciò a volte, in quanto uomo, egli parla da uomo per l'economia, altre volte invece parla come Dio con autorità che si addice a Dio. Aggiungiamo anche questo: se esaminiamo attentamente il modo dell'economia dell'incarnazione e consideriamo con semplicità il mistero, vediamo che il Logos nato da Dio Padre si è fatto uomo e si è incarnato non plasmando quel corpo santo dalla propria natura divina,[64] ma piuttosto lo ha preso dalla Vergine, perché in che modo si sarebbe fatto uomo, se non avesse portato un corpo di uomo? Considerando

63. L'accusa, non fondata, derivava dall'insistenza di Cirillo sull'unità di soggetto in Cristo.

64. Anche quest'accusa, non fondata nemmeno per Apollinare, non lo era evidentemente nei confronti di Cirillo.

perciò, come ho detto, il modo dell'incarnazione, vediamo che due nature si sono unite fra loro in unione inseparabile senza confusione e mutamento. Infatti la carne è carne e non divinità, anche se è diventata carne di Dio, e similmente anche il Logos è Dio e non carne, anche se ha fatta propria la carne in vista dell'economia. Quando consideriamo questo, non facciamo male ad affermare che da due nature c'è stato concorso in unità;[65] ma dopo l'unione non dividiamo le nature l'una dall'altra né dividiamo in due figli l'unico e indivisibile, ma affermiamo un solo Figlio e, come hanno detto i padri, una sola natura del Logos incarnata.[66]

7. Perciò, per quanto attiene al pensiero e al solo vedere con gli occhi dell'anima in che modo l'Unigenito si è fatto uomo, diciamo che due sono le nature che si sono unite, ma uno solo è Cristo Figlio e Signore, il Logos di Dio che si è fatto uomo e si è incarnato. E, se ti pare, prendiamo ad esempio la composizione che avviene proprio in noi, per cui siamo uomini.[67] Infatti siamo composti da anima e corpo e vediamo due nature, una del corpo e l'altra dell'anima. Ma in forza dell'unione da ambedue risulta un solo uomo, e il fatto di essere composto da due nature non fa di uno solo due uomini, ma fa un solo uomo, come ho detto, per composizione, formato di anima e di corpo.[68] Se infatti eliminiamo il fatto che deriva da due nature diverse l'unico e solo Cristo che è indivisibile dopo l'unione, i nemici della retta fede ci obietteranno: «Se il tutto è una sola natura, come si è fatto uomo e quale carne ha fatto propria?».

8. Poiché nel tuo memoriale ho trovato una spiegazione di questo concetto per cui dopo la risurrezione il santo corpo di Cristo, salvatore di noi tutti, si sarebbe trasformato nella natura della divinità, così che il tutto sarebbe soltanto divinità,[69] ho ritenuto di dover trattare anche questo punto. Il beato Paolo, spiegandoci i motivi dell'incarnazione dell'unigenito Figlio di Dio, scrive in un punto: *Ciò che infatti era impossibile alla Legge, perché era debole a causa della carne, Dio inviando il proprio Figlio in una carne somigliante a quella del peccato e per il peccato, ha vinto il peccato nella carne, perché la giustifica-*

65. È questo il passo ideologicamente e storicamente più impegnato di tutta la lettera e che caratterizzerà il monofisismo di Severo d'Antiochia.
66. La formula compare con leggere varianti (per esempio, "incarnato" invece che "incarnata"), ma sempre con lo stesso senso.
67. La fortuna di questa analogia fu enorme, soprattutto a partire da Cirillo.
68. L'insistenza di Cirillo sulla derivazione da due nature nell'analogia antropologica risulta chiara subito dopo, perché altrimenti in Cristo risulterebbe inspiegabile la realtà dell'incarnazione.
69. L'opinione di Succenso è segno della confusione a cui poteva portare l'affermazione di una sola natura del Logos incarnato.

zione della Legge si realizzasse in noi, che camminiamo non secondo la carne ma secondo lo spirito,[70] e in un altro passo: *Poiché infatti i figli partecipavano del sangue e della carne, anch'egli ne ha partecipato come loro, per debellare per mezzo della morte colui che possedeva il potere della morte, cioè il diavolo, e per liberare tutti quelli che per il timore della morte erano soggetti alla schiavitù per tutta la vita. Infatti egli non si prende cura degli angeli, ma si prende cura della stirpe di Abramo. Per questo si è dovuto rendere simile in tutto ai fratelli.*[71]

9. Diciamo perciò che a causa della prevaricazione di Adamo la natura umana era soggetta alla corruzione e la nostra intelligenza era dominata dai piaceri della carne e dagli impulsi insiti in questa. Perciò si rese necessario per la salvezza di noi terrestri che si facesse uomo il Logos di Dio per far propria la carne umana soggetta alla corruzione e inferma per l'attaccamento ai piaceri, e per debellare, in quanto vita e vivificatore, la corruzione che era in essa e imporsi anche agli impulsi innati, cioè quelli che spingono al piacere.[72] Così infatti era possibile uccidere il peccato nella carne, e ricordiamo che anche il beato Paolo definisce legge del peccato l'impulso innato che è in noi.[73] Così, poiché la carne umana è diventata propria del Logos, ha cessato di essere soggetta alla corruzione, e poiché in quanto Dio non conosceva peccato colui che se ne era appropriato e l'aveva fatta diventare sua propria, come ho detto, ha cessato anche di essere inferma a causa dell'attaccamento ai piaceri. E l'unigenito Logos di Dio non ha realizzato tutto ciò per sé stesso (infatti ciò che è egli lo è sempre), ma evidentemente per noi. Se infatti eravamo soggetti ai mali provocati dalla trasgressione di Adamo, certamente sarebbero venuti a noi anche i beni che sono in Cristo, cioè l'incorruttibilità e la morte del peccato. Perciò egli si è fatto uomo, non ha assunto l'uomo, come crede Nestorio, e perché si credesse che si era fatto uomo, pur rimanendo ciò che era, cioè Dio per natura, per questo si dice che ha provato fame e fatica per i viaggi, e che ha sopportato sonno, turbamento, dolore e le altre passioni umane immuni da peccato. Ma d'altra parte, per convincere quelli che vedevano che insieme con l'essere uomo era anche Dio vero, ha operato i miracoli, comandando alle acque, ridestando i morti e realizzando gli altri prodigi. Si è assoggettato anche alla croce, perché sopportando la morte nella carne e non nella natura della divinità, diventasse il primogenito dai morti,[74] aprisse alla

70. *Rom* 8,3-4.
71. *Ebr* 2,14-17.
72. Come già Gregorio di Nazianzo, Cirillo spiega l'incarnazione sulla base del principio che per redimere l'uomo Dio si è fatto simile a lui.
73. Cf *Rom* 7,23-25.
74. *Col* 1,18.

natura umana la via all'incorruttibilità e, spogliato l'inferno, manifestasse la sua compassione alle anime là trattenute.

10. Dopo la risurrezione era lo stesso il corpo che aveva patito, tranne che non aveva più in sé le debolezze umane.[75] Diciamo infatti che non poteva provare né fame né stanchezza né altra cosa del genere e pertanto era incorruttibile, e non solo questo, perché era anche vivificante: infatti è corpo della vita, cioè dell'Unigenito, e fu anche illuminato da gloria eccelsa ed è considerato corpo di Dio. Perciò, se anche uno lo definisce divino, come per certo è umano il corpo dell'uomo, non devia dal retto giudizio, per cui credo che anche il sapientissimo Paolo abbia detto: *Se anche abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ma ora non lo conosciamo più.*[76] Essendo infatti, come ho detto, il corpo proprio di Dio, ha trasceso tutte le limitazioni umane; d'altra parte, un corpo proveniente dalla terra non è in grado di trasformarsi nella natura della divinità. È infatti impossibile, perché altrimenti potremmo rinfacciare alla divinità di essere creata e di accogliere in sé qualcosa che non le è proprio per natura. È infatti ugualmente assurdo dire che il corpo si è trasformato nella natura della divinità e dire che il Logos si è trasformato nella natura della carne. Come infatti questo è impossibile, perché il Logos è immutabile e inalterabile, così lo è anche quello, perché non è fra le cose realizzabili che una delle creature possa trasformarsi nella sostanza o natura della divinità. E anche la carne è una creatura. Diciamo perciò che il corpo di Cristo è divino, in quanto è corpo di Dio, e risplendente di gloria indicibile, incorruttibile santo vivificante. Ma che si sia trasformato nella natura della divinità, questo nessuno dei santi padri lo ha mai pensato e detto, e neppure noi siamo di questo avviso.

11. La tua santità non deve neppure ignorare che il padre nostro di beata memoria Atanasio, che fu a suo tempo vescovo di Alessandria, poiché allora alcuni erano turbati, scrisse ad Epitteto vescovo di Corinto una lettera dal contenuto perfettamente ortodosso.[77] Ma poiché essa confutava anche Nestorio, e i sostenitori della retta fede leggendola confondevano quelli che la pensavano come lui, costoro, respingendo le confutazioni che di lì venivano, escogitarono una trovata malvagia e degna dell'empietà degli eretici. Infatti, dopo aver corrotto il testo della lettera togliendo qualcosa e aggiungendo qual-

75. Qui Cirillo affronta l'errore di Succenso che nasceva dall'affermazione corrente di un corpo del Logos e poteva far pensare a una trasformazione del corpo umano nella natura divina.
76. *2 Cor* 5,16.
77. Risalente al 371 circa, il testo atanasiano puntualizzava alcune opinioni errate diffuse nel dibattito sull'apollinarismo, tra cui la confusione in Cristo delle nature divina e umana. Per questo la lettera di Atanasio fu molto letta e anche alterata durante la controversia cristologica.

che altra, la pubblicarono in forma tale che quell'uomo rinomato sembrasse essere in perfetta consonanza con le idee di Nestorio e dei suoi. Perciò, al fine di evitare che anche costì qualcuno esibisca il testo corrotto, si è reso necessario trascrivere un esemplare dalla copia ch'è presso di noi e inviarla alla tua santità. Infatti anche il piissimo e religiosissimo Paolo vescovo di Emesa,[78] quando venne ad Alessandria, mosse questa questione e si trovò che aveva un esemplare della lettera corrotto e alterato dagli eretici, così che egli chiese che venisse inviato agli antiocheni un esemplare trascritto dalla nostra copia. E noi l'inviammo.

12. Seguendo in tutto la retta dottrina dei santi padri, ho scritto un libro contro le idee di Nestorio e un altro contro alcuni che calunniano il significato degli anatematismi[79] e invio anche questi alla tua pietà. Così, se ci sono anche altri dei fratelli che credono e la pensano come noi, i quali si fanno trascinare dalle chiacchiere di certuni e credono che io ho cambiato opinione circa ciò che ho detto contro Nestorio, siano convinti dalla lettura di queste opere e apprendano che, come bene e rettamente l'ho convinto di errore, così anche ora resto dello stesso avviso, contrastando dovunque le sue maldicenze. La tua perfezione, ch'è in grado di approfondire ancora di più questi argomenti, sarà d'aiuto anche a noi con lo scritto e con la preghiera.

Bibliografia

Cf CPG III, 5200-5438; DPAC I, 691-696: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 118-143.

Edizioni

PG 68-77 (AUBERT J. e MAI A.); parziali: 7 voll., Oxonii 1868-1877 (PUSEY P. E.), e in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I, 12 voll., Berolini et Lipsiae 1927-1930 (SCHWARTZ E.); con trad. francese: SC 97 (*Scoli sull'incarnazione dell'unigenito* e *Perché Cristo è uno*, DE DURAND G.-M.), 231, 237, 246 (*Sulla santa e consustanziale Trinità*, DE DURAND G.-M.), 322 (*Contro Giuliano*, BURGUIÈRE P., - ÉVIEUX P.), 372 e 392 (*Lettere pasquali*, ÉVIEUX P., - BURNS W. H., - ARRAGON L., - BOULNOIS M., - FORRAT M., - MEUNIER B., - MONIER R.); trad. siriache (con trad. latina) in CSCO 70, 140, 359 e 360 (altri frammenti in CSCO 93, 94, 101, 102, 111, 112, 119 e 120); trad. etiopiche (con trad. tedesca), oltre CPG III, 5218, in "Äthiopistische Forschungen" 2, 4, 6 e 7, Wiesbaden 1977-1980.

78. Si tratta dell'inviato antiocheno ad Alessandria per la conclusione dei colloqui che portarono all'accordo del 433.

79. Il riferimento è ai cinque libri *Contro le bestemmie di Nestorio* e ai tre scritti contro gli anatematismi.

Traduzioni in italiano

Perché Cristo è uno, LEONE L. (= CTP 37), Roma 1983. *Commento a Zaccaria e Malachia*, CATALDO A. (= CTP 60), Roma 1986. *Commento a Romani*, UGENTI A. (= CTP 95), Roma 1991. *Dialoghi sulla Trinità*, CATALDO A. (= CTP 98), Roma 1992. *Commento a Giovanni*, LEONE L., 3 voll., (= CTP 111-113), Roma 1994.

Studi

BOULNOIS M.-O., *Le paradoxe trinitaire. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* (= Collection des Étude Augustiniennes. Série Antiquité 143), Paris 1994; FATICA L., *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria. Confronto fra metodi esegetici e teologici* (= SEA 29), Roma 1988; GEBREMEDHIN E., *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria* (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 17), Uppsala 1977; IMHOF P., - LORENZ B., *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien. Zur Theotokos-Tradition und ihrer Relevanz. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zur Verwendung des Wortes Theotokos bei Cyrill von Alexandrien vor dem Konzil von Ephesus unter Berücksichtigung von Handschriften der direkten Überlieferung* (= Koinonia 2), München 1981; KOEN L., *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John* (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 31), Uppsala 1991; McGUCKIN J. A., *St. Cyril of Alexandria: the christological controversy. Its history, theology, and texts* (= SupVigChr 23), Leiden/New York/Köln 1994 (con ampia bibliografia, comprendente le trad. in inglese, fino al 1994); MALLEY W.J., *Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria* (= Analecta Gregoriana 210), Roma 1978; SAUER J., *Die Exegese des Cyrill von Alexandrien nach seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium. Mit Berücksichtigung der Beziehungen zu Origenes und Athanasius*, Freiburg im Breisgau 1965.

TEODORO DI MOPSUESTIA

Vita

Nato ad Antiochia nel 350 ca., è allievo di Diodoro di Tarso. Pare corrispondere al Teodoro destinatario di due lettere esortatorie *Ad Theodorum lapsum*,[1] che Giovanni Crisostomo gli scrive per riportarlo alla vita monastica. Se è vera l'ipotesi, è condiscepolo del Crisostomo alla scuola antiochena di Libanio e monaco. Ordinato prete da Flaviano, vescovo di Antiochia, verso il 383, è poi consacrato vescovo di Mopsuestia in Cilicia nel 392, muore nel 428. Esponente illustre della scuola esegetica e teologica antiochena, altamente stimato per la sua scienza e ortodossia dai contemporanei, è successivamente coinvolto nella controversia nestoriana e ritenuto precursore della cristologia di Nestorio. Avversato in modo diretto dai monofisiti, è condannato come eretico nel concilio II di Costantinopoli (V ecumenico) del 553, detto dei Tre Capitoli, condividendo così il destino del suo maestro Diodoro di Tarso.

Scritti

I numerosi suoi scritti esegetici e teologici sono andati in gran parte perduti, dopo la condanna e ciò che resta, per lo più in versione siriaca, lo è a motivo della costante venerazione, di cui Teodoro è circondato dalla Chiesa nestoriana. Frammenti greci e latini, raccolti nel sec. XIX, si trovano nel Migne.[2] Un nestoriano, Ebedjesu, del sec. XIV ci ha tramandato un catalogo dei suoi scritti;[3] un altro catalogo ci è pervenuto dalla *Cronica* di Seert del sec. XIII.[4]

1. In PG 47,277-316; per l'edizione critica cf DUMORTIER J., *Jean Chrysostome. A Théodore* (= SC 117), Paris 1966.
2. PG 66,9-1020.
3. Cf ASSEMANI J.S., *Bibliotheca orientalis Clementina-Vaticana* III,1,30ss.
4. In *Patrologia orientalis* 5,289ss.

a) ***Scritti esegetici***

1. *Commenti dell'AT. Commento alla Genesi*: di esso possediamo, dopo gli ultimi ritrovamenti, l'esegesi di 1-3. Del *Commento ai Salmi*, opera giovanile, abbiamo, ad opera del Devreesse, il commento più o meno ai salmi 1-80. Teodoro, per primo, situa l'esegesi dei salmi nel loro contesto storico; l'esame di questo lo porta a concludere che molti di essi si riferiscono al dopo Davide fino ai Maccabei. La paternità davidica, però, anche di quei salmi viene da lui rivendicata e spiegata mediante il ruolo profetico di David. Il *Commento ai dodici profeti minori* ci è conservato per intero nel testo originale, per il fatto che non contiene alcun passo cristologico.

2. *Commenti al NT. Commento al Vangelo di S. Giovanni*: esso costituisce la più sensazionale tra le scoperte delle sue opere; ci è pervenuto in una traduzione siriaca integrale e pubblicata con una traduzione latina nel 1940.[5] *Commento alle dieci Epistole minori di S. Paolo*: si trova in versione latina completa del sec. v.[6] K. Staab nel 1933 raccoglie gli estratti delle catene greche riguardanti queste epistole, completando così il lavoro, che lo Swete ha fatto per quelle minori.

b) ***Scritti teologici***

1. Alla controversia ariana si riferiscono: *Per Basilio* e *Contro Eunomio*. Il Devreesse, diversamente da altri studiosi,[7] li ritiene due scritti distinti, di cui il *Contro Eunomio*, in 2 libri del 380/81 ca., si rifà alla confutazione di Eunomio da parte di Gregorio Nisseno (*Adversus Eunomium*) e di esso ci rimane un breve frammento. Il *Per Basilio* costituisce la difesa di Basilio contro Eunomio e, composto parecchi anni dopo la morte di Basilio, è andato perduto.

2. In margine alla controversia sullo Spirito Santo si situa la *Disputa contro i Macedoniani*, pervenutaci in versione siriaca: è la sintesi successiva di una reale disputa, nella quale Teodoro nel 392 ad Anazarbo difende la divinità dello Spirito Santo.[8]

5. Il confronto coll'edizione in siriaco permise al Devreesse di raccogliere i frammenti greci (144 pagine) del commento di Teodoro contenuti nelle Catene manoscritte e erroneamente attribuiti ad altri autori: cf QUASTEN, II, 410. Cf FATICA L., *Il commento di Teodoro di Mopsuestia a Giovanni 1,1-18*, in "Koinonia" 13 (1989) 1-78: sono rilevate le implicanze cristologiche all'interno delle scuole esegetiche di Antiochia e d'Alessandria.

6. La versione fu scoperta da H. B. Swete in due manoscritti dei secoli IX e X: cf QUASTEN, II, 410-411.

7. Ad esempio, SIMONETTI M., s. v. *Teodoro di Mopsuestia*, in DPAC II, 3383.

8. Cf FERRARO G., *L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di Teodoro di Mopsuestia al Quarto Vangelo*, in "Gregorianum" 67 (1986) 265-296: ricava

3. Alla controversia apollinarista appartiene *L'assumente e l'assunto*, scritto tra il 415 e il 418, in 4 libri, secondo la *Cronica* di Seert. Il trattato è composto contro chi, come gli apollinaristi, interpola la sua opera *L'incarnazione*; rimangono solo 16 frammenti del terzo e del quarto libro.

4. Alle questioni sul libero arbitrio e il peccato originale si riferisce il *Contro la magia*, da intendersi come lo zoroastrismo.[9] Fozio parla pure del *Contro i difensori del peccato originale*.[10] A questo trattato dovrebbero appartenere gli estratti di Teodoro contenuti nella *Collectio palatina*, contro la difesa da parte di Agostino del peccato originale in quanto inerente alla nostra natura, durante la controversia pelagiana. Sappiamo, d'altra parte, che Teodoro ospita l'avversario di Agostino, Giuliano d'Eclano, che, dopo la condanna, cerca rifugio in Oriente.

5. Il più importante e il più citato dei suoi trattati (così pure della scuola di Antiochia), *L'Incarnazione* in 15 libri, rientra nel vivace dibattito cristologico: di esso viene scoperto a Seert nel 1905 il testo integrale in versione siriaca. Purtroppo durante la guerra mondiale del 1914-18 esso va perduto, prima della sua pubblicazione. Rimangono, fortunatamente, numerosi frammenti latini, greci e siriaci, che esigono attenta interpretazione, in quanto provenienti o da amici o da avversari di Teodoro. Il trattato, diretto contro anomei e apollinaristi[11] è finalizzato, in particolare a dimostrare che *il Signore possedeva la pienezza dell'umanità non meno che la pienezza della divinità*.[12]

la dottrina secondo cui lo Spirito Santo è Dio ed è autore dell'unione ipostatica, ossia dell'unione della natura umana al Verbo divino. Lo Spirito Santo, inoltre, è il glorificatore e il rivelatore di Gesù.

9. Cf FOZIO, *Bibl.*, cod. 81. Egli lo presenta diviso in 3 libri completamente perduti. Cf la trad. it. di BEVEGNI C. del libro: FOZIO, *Biblioteca*, a cura di WILSON N. (= Biblioteca Adelphi 250), Milano 1992: manca il codice 81.

10. Cf. FOZIO, *Bibl.*, cod. 177 [nella trad. it. citata nella nota precedente, pp. 294-300].

11. Notiamo come gli argomenti di Teodoro contro il platonismo di Apollinare sono ripresi da Giuliano d'Eclano contro Agostino, cf CIPRIANI N., *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*, in "Augustinianum" 21 (1981) 373-389.

12. GENNADIO, *Vir. ill.*, 12. A Teodoro appartengono anche tre trattati ascetici di direzioni spirituali, ossia *Il sacerdozio, Ai monaci, La direzione perfetta*; inoltre *Il libro delle perle* (raccolta di lettere); *Contro gli allegoristi*: di ciascuna di queste 5 opere rimangono solo frammenti. Cf DE WART J. M., *Moral union in christolology*, in "Laval Théologique et Philosophique" 32 (1976) 283-289: il modo dell'unione del divino e dell'umano in Cristo è morale, ma non nel senso di metaforico; ID., *The influence of Theodore of Mopsuestia on Augustine's Letter 187*, in "Augustinian Studies" 10 (1979) 113-132: Agostino adotta dal trattato su *L'Incarnazione* di Teodoro la restrizione sul significato di inabitazione e l'idea che l'unione cristologica era un'unione secondo grazia.

c) ***Omelie catechetiche***

Scoperte nel 1932 in versione siriaca, vengono tosto pubblicate con l'originale e corrispondente traduzione inglese negli anni 1932-33[13] e con traduzione francese nel 1949.[14] Questo fatto riaccende l'interesse per lo studio degli scritti e della dottrina di Teodoro.

Le 16 *Omelie* si suddividono in base alla loro finalità: le prime 10, indirizzate ai catecumeni, spiegano il Simbolo niceno; le altre, catechesi mistagogiche indirizzate ai neofiti nella settimana pasquale, sono un commento al *Padre nostro* (11), alla liturgia pasquale (12-14) e all'eucaristia (15-16). Nel loro insieme sono speculari a quelle di Cirillo di Gerusalemme. È probabile che si siano tenute tra il 388 e il 392 ad Antiochia, nel tempo in cui Teodoro è prete, ma non manca chi non esclude che esse possano situarsi tra il 392 e il 428 a Mopsuestia, quando egli è vescovo.

Esegeta

Teodoro è, soprattutto, un esegeta, anzi il principale e più tipico esponente dell'esegesi antiochena, caratterizzata dalla contrapposizione alla esegesi allegorica alessandrina.[15] Allievo di Diodoro, egli ne ha ereditato i principali criteri ermeneutici, servendosene con coerenza. Nella sua attività esegetica egli è attento al senso letterale, rileva di preferenza aspetti lessico-grammaticali e storici, ma meno quelli dottrinali. Procede in base a larghe parafrasi del testo scritturistico. Diversamente dagli alessandrini, egli non attribuisce valore simbolico ai numeri.

Ammette che vari passi dell'AT sono da interpretarsi come prefigurazioni (*typoi*) di fatti e di figure del NT: Giona raffigura Cristo, l'episodio del serpente di bronzo nel deserto è *typos* della morte di Cristo e della liberazione dal male portata da lui. È da notare che, di fatto, nel corso del commento al testo di Giona, nonostante l'esplicita affermazione su Giona come *typos* di Cristo, contenuta nella *Prefazione* al *Commento* a questo profeta minore, Teodoro non applica

13. MINGANA A., *The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (= Woodbrooke Studies 5), Cambridge 1932-33.
14. DEVRESSE R. (ed.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949 (riproduzione fotostatica del *Ms. Mingana Syr. 561*).
15. SIMONETTI M., *Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia*, in "VetChr" 14 (1977) 69-102: studio d'insieme dell'esegesi di Teodoro di M. in base al suo commento ai 12 profeti minori per spiegare il senso dell'opposizione tra l'allegorismo dell'esegesi alessandrina e il letteralismo dell'esegesi antiochena.

ai fatti di Giona l'interpretazione tipologica, ma solo quella letterale, tacendo su Cristo.[16] Le note caratteristiche di un fatto dell'AT, per assurgere a *typos* di un fatto del NT, sono da Teodoro ricondotte in primo luogo alla somiglianza con esso e al fatto che rappresentano una realtà di minore entità rispetto a quella futura. Con ciò non viene sminuita l'interpretazione letterale di Teodoro, che coglie, a dire il vero, ben pochi passi veterotestamentari come *typoi* del NT, tanto da non ritenere lo sposo e la sposa del *Cantico dei Cantici* quali *typoi* di Cristo e della Chiesa, rappresentando egli in ciò un caso unico fra tutti gli scrittori cristiani antichi. Qui la tendenza riduzionistica della presenza di Cristo nell'AT raggiunge il suo culmine. A ciò s'unisca il fatto che raramente egli offre giustificazioni all'assenza di interpretazione cristologica.[17]

Il nostro Autore pare pensare all'AT come al periodo giudaico della storia salvifica, caratterizzato da forte fede nell'unico Dio, senza apertura sia al mondo pagano idolatra e politeista sia in larga misura a quello cristiano del NT e segnato dalla chiara concezione di un Dio uno e trino. Su questa linea, Teodoro segue Paolo nel sottolineare con efficacia il divario fra la Legge e la Grazia. Il suo orientamento generale verso l'AT si spiega col fatto che egli considera la storia d'Israele come momento concluso della rivelazione di Dio (monoteismo), momento puramente di preparazione alla rivelazione definitiva di Dio Trinità. Per questo ha radicalizzato l'interpretazione letterale dell'AT.[18]

Inoltre, egli inclina a cogliere più il presente, che anticipa incoativamente il futuro, anziché il presente in quanto prosecuzione del passato. «Presupposti teologici e programmatica reazione all'eccessivo allegorismo degli alessandrini portano Teodoro a minimizzare la presenza di Cristo nell'AT».[19] Egli vede il NT come il tempo reale, storico di Cristo e della sua Chiesa; di conseguenza egli non ha che da lasciare libero corso all'esegesi letterale, anche quando essa si risolve in un impoverimento come nell'esegesi del Vangelo di Giovanni.[20]

16. SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia della esegesi patristica* (= SEA 23), Roma 1985, 169.
17. Teodoreto, pur ispirandosi a Teodoro, si presenta meno letterale e ricupera una certa dimensione cristologica riferendosi ad esegeti precedenti, specie ad Eusebio di Cesarea: cf SIMONETTI M., *La tecnica esegetica di Teodoreto nel commento ai Salmi*, in "VetChr" 23 (1986) 81-116.
18. Cf SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria, o. c.*, 177.
19. SIMONETTI M., s. v. *Teodoro di Mopsuestia*, in DPAC II, 3386. Cf Mc GUCKIN J. A., *Did Augustine's Christology depend on Theodore of Mopsuestia?*, in "RSLR" 25 (1989) 444-457: l'Autore dimostra che l'antiochismo di Agostino non è d'influsso siriano, ma di quello della cristologia latina tradizionale.
20. Cf FERRARO G., *L'«ora» di Cristo e della Chiesa nel commentario di Teodoro di Mopsuestia al quarto Vangelo*, in "Augustinianum" 15 (1975) 275-307: seguendo il metodo esegetico della scuola di Antiochia, Teodoro mostra il valore dell'«ora»

Teologo

Cristologia

Teodoro, seguendo in pieno la tradizione antiochena, accentua l'entità dell'umanità assunta dal Logos divino e la sua funzione autonoma, tanto da corrispondere ad un reale soggetto. L'unione tra l'*homo assumptus* con il Logos è da lui spiegata come inabitazione del Logos nel tempio raffigurato dal corpo; ma non gli sfugge il pericolo di questa dissociazione anche dietro la spinta della critica apollinarista. È così ricondotto a prospettare l'unione dell'umano e del divino di Cristo. Sostiene, infatti, l'unione indissociabile in un unico *prosopon*,[21] negando con ciò stesso la coesistenza di due Figli (Figlio di Davide e Figlio di Dio).[22] Tale dottrina si ricava dalle *Omelie catechetiche* scoperte, come detto, nel 1932.

Diversamente si configura l'anteriore dottrina cristologica di Teodoro. In base, infatti, al contenuto degli ampi estratti della sua opera *L'incarnazione (De incarnatione)*, presentati al V concilio ecumenico del 553 e dei frammenti del suo *Contro Apollinare (Contra Apollinarem)*[23] egli era solito essere definito come «un Nestorio prima di Nestorio», asserente l'esistenza di due persone in Cristo, costituite rispettivamente dalla natura divina e dalla natura umana, l'unità tra le quali si verificava semplicemente a livello di comunione intellettiva e volitiva.

Adesso, in base alle *Omelie catechetiche* è possibile documentare la vera dottrina cristologica di Teodoro. In primo luogo egli sostiene l'unità delle due nature in una sola persona o *prosopon*;[24] pertanto, alle due nature, sebbene chiaramente distinte, non corrispondono due persone.[25] L'unione delle due nature in una sola persona è permanente e indistruttibile.[26] A questa fondamentale conclusione l'Autore perviene partendo dalla critica della cristologia del tipo *Verbo (Logos)-carne (sarx)*, che afferma che il Verbo è l'unico principio direttivo in Cristo. Se così fosse, controbatte egli, l'umanità di Cristo sarebbe priva di qualsiasi deficienza propria della natura umana, come la fame, la sete... Teodoro, perciò, conclude che *Cristo prese non solo un corpo, ma un uomo completo, composto di un corpo e di un'anima mor-*

come tempo del Cristo, tempo dello Spirito, tempo della Chiesa: non manca il confronto con i contributi dell'esegesi contemporanea ai testi di Giovanni.

21. *Om. cat.*, 8,13.
22. *Om. cat.*, 8,1.
23. Cf in MANSI, IX, 203-29 e in PG 66, 969-1002.
24. *Om. cat.*, 8,1.
25. *Om. cat.*, 6,3.
26. *Om. cat.*, 8,10; 8,13.

tale.[27] Vista nella sua positività, la sua cristologia si configura secondo il tipo *Verbo (Logos)-uomo (anthropos)*, perciò con una natura umana completa e autonoma, passibile di sviluppo fisico.[28] Egli spiega l'unione tra l'*homo assumptus* e il Verbo, che lo assunse, in base alla metafora dell'inabitazione (*enoíkesis*): la natura umana è come un tempio o uno scrigno, in cui Dio abita (*Gv* 2,19).[29] Teodoro, infine, precisa che l'unione è da ascriversi a favore o grazia.[30]

È da riconoscere la sorprendente chiarezza della dottrina cristologica sopra esposta, anteriormente agli scritti di Cirillo di Alessandria e alla definizione di Efeso; vi sono, anzi, contenuti «elementi positivi che vanno nella direzione di Calcedonia e ne preparano la formula».[31] Alcune formulazioni di Teodoro anticipatrici di Calcedonia vengono dal Kelly identificate nelle seguenti: «Non risulta, quindi, nessuna confusione tra le nature, né un'inconcepibile divisione della Persona; quando parliamo delle due nature non deve, quindi, farsi confusione: la Persona deve essere riconosciuta indivisibile». Ed ancora: «A noi non piace la distinzione tra le nature, ma l'unità della Persona».[32]

Di fatto Teodoro intende difendere la realtà dell'umanità di Cristo contro gli apollinaristi, sforzandosi di spiegare le sue azioni umane. «Al massimo, era nestoriano, nel senso che certe tendenze della sua concezione cristologica, pur essendo abbastanza innocue di per sé e nel loro contesto, si prestavano ad essere sfruttate in modo assai pericoloso nelle mani dei discepoli meno prudenti».[33] Se Teodoro non è nestoriano (reputa «ingenua» la teoria di Diodoro dei due Figli),[34] tuttavia, la sua dottrina contiene alcune tendenze pericolose, quali la contrapposizione del Verbo all'«uomo», tra «colui che assume» e «l'assunto», tra colui che inabita e colui che è inabitato, tanto da presentare l'uomo Gesù, che conversa con il Verbo come se fossero due persone separate...[35], l'unità delle due nature come semplice congiunzione, la giustapposizione tra divinità e umanità in una «Persona comune», che

27. *Om. cat.*, 5,19.
28. *De incarnatione*, 7 (ed. Swete II, 297-298). Cf KELLY J. N. D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, 371-372, trad. it. [originale in inglese 1968].
29. *Om. cat.*, 8,5.
30. *Om. cat.*, 8,7.
31. QUASTEN, II, 420. Cf il frammento del *De incarnatione*, VIII,52, ed. Sachau, 69.
32. In KELLY J.N.D., *Il pensiero cristiano, o. c.*, 375, che cita *De incarn.* 5; 11 (ed. Swete 292; 302). Cf anche PERRONE L., in DI BERARDINO A., - STUDER B. (a cura di), *Storia della Teologia*, I. *Epoca patristica*, Casale Monferrato (AL) 1993, 542 e 545 [Teodoro e concilio di Calcedonia del 451].
33. KELLY J. N. D., *Il pensiero cristiano, o. c.*, 375.
34. *Om. cat.* 8,14; cf *De incarn.* 12 (ed. Swete, 303).
35. Cf *Commentarius in Iohannis evangelium* 17,10; 10,5 (ed. Vosté, 224; 145).

pare identificarsi con la congiunzione dell'uomo col Verbo. Al fondo non gli è chiara la differenza tra «natura» e «persona».

Risulterebbe, però, anacronistico il giudizio dello storico della teologia, che gli addebitasse a errore tutte queste affermazioni, dal momento che al suo tempo la dottrina della personalità di Cristo e dei rapporti tra *physis, hypostasis* e *prosopon* non era stata ancora definita da alcun concilio ecumenico. È oltremodo ammirevole la sua confutazione dell'apollinarismo e della cristologia secondo lo schema *Logos-sarx*.

Catecheta e liturgo

In base alle *Omelie catechetiche* è possibile delineare una sintesi del suo pensiero catechetico-liturgico.

Dio uno e trino costituisce l'oggetto primario della fede; egli è uno (contro il politeismo);[36] la natura divina è comune alle tre persone, che sono distinte. Dio è il Padre; il Figlio gli è consustanziale[37] da sempre, egli è il Verbo per mezzo del quale tutto è creato;[38] lo Spirito Santo procede dal Padre e rinnova.

Il Figlio e l'economia dell'umanità del Signore hanno un rilievo particolare. L'incarnazione è l'unione tra il Verbo (eterno), forma di Dio e ciò che è della natura dell'uomo (temporale), forma di schiavo: *tutto ciò che (appartiene) alla natura dell'uomo, egli (il Verbo) lo prese su di sé... lo perfezionò con la sua potenza... lo strappò alla morte... lo risuscitò dai morti... lo fece immortale... lo fece salire al cielo.*[39] Ne risulta una cristologia originale. Circa il modo dell'unione, Teodoro non disquisisce nelle omelie catechetiche.[40] Cristo è vero uomo (contro i doceti).[41]

36. *Om. cat.*, 9,3. Cf OLIVAR A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 104-105 [Teodoro di Mopsuestia, omileta].
37. *Om. cat.*, 2,14-15.
38. *Om. cat.*, 3,15. Sull'uomo immagine di Dio, cf PETIT F., *L'homme créé «à l'image» de Dieu. Quelques fragments grecs inédits de Théodore de Mopsueste*, in "Le Muséon" 100 (1987) 269-281: si tratta della pubblicazione e traduzione francese di testi di Teodoro scoperti nel manoscritto di Venezia, *Bibl. Marc. Gr. 573*, appartenenti ad un trattato perduto su *L'Incarnazione*. Sono 9 frammenti, la cui lunghezza varia da 2 a 12 righe. È un'analisi della dottrina originale dell'immagine espressa in questi frammenti. Su questo e altri temi antropologici in Agostino, cf GROSSI V., *La catechesi battesimale agli inizi del v secolo. Le fonti agostiniane* (= SEA 39), Roma 1993.
39. *Om. cat.*, 5,5-6. Cf EL-KHOURY N., *Der mensch als Gleichnis Gottes: eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia*, in "Oriens Christianus" 74 (1990) 62-71: la concezione di Teodoro è da vedersi come antitesi al sistema necessitante ellenistico; egli tratta dell'uomo come immagine di Dio, della sua divinizzazione e dello spirito dell'uomo.
40. Lo schema cristologico di Teodoro si pone su una linea storico-biblica, diversamente da quello di Efeso e Calcedonia, che è, invece, sulla linea dell'essere e perciò greca. Cf LERA J. M., «... *y se hizo hombre». La economia trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao 1977, 300-301.
41. *Om. cat.*, 13,8.

L'unione fra Dio e uomo comporta la gloria per «l'assunto» e la nostra associazione definitiva a Dio.[42] Noi ci troviamo così impegnati sul fronte delle realtà invisibili e ai loro simboli e alla edificazione della Città di Dio. Le realtà veterotestamentarie, pur in presenza in Teodoro di una certa rottura tra AT e NT, sono inserite nella nuova alleanza in Cristo, che trasporterà nei cieli la creazione rinnovata[43] e, trascinati nel trionfo di Cristo, anche noi saremo immortali e immutabili[44] nella Gerusalemme celeste. Ciò implica un cammino di «crescita» del cristiano mediante i sacramenti, da Teodoro definiti: *l'indicazione in segni e simboli di cose invisibili e ineffabili.*[45]

La rigenerazione battesimale si profila come *typos* della vera nascita eterna nella risurrezione dei morti. Il sacramento racchiude la figura del mondo futuro e le primizie dello Spirito.[46] Il battesimo ci inserisce nella realtà della morte-risurrezione di Cristo,[47] figura della nostra morte-sepoltura e della rigenerazione.[48] Gesti di rottura col demonio sono l'iscrizione del catecumeno nei registri della Chiesa, che lo accoglie dopo la professione del *Credo* o Simbolo,[49] del *Pater*, la rinunzia a Satana e l'adesione a Cristo.[50] La triplice immersione segna il dono della grazia filiale.[51]

L'eucaristia è vista come il memoriale dell'unico, eterno sacrificio, primizia dell'economia futura. Lo stesso Spirito che, fecondando le acque battesimali, ci ha generati, ora trasforma pane e vino nel corpo e sangue di Cristo.

Il tutto si realizza nella liturgia terrestre, in seno alla Chiesa, isti-

42. *Om. cat.*, 5,1.
43. *Om. cat.*, 1,4.
44. *Om. cat.*, 7,4. Cf OÑATIBIA I., *La Vida Cristiana tipo de las realidades celestes*, in "Scriptorium Victoriense" 1 (1954) 100-133 [idea di immortalità].
45. *Om. cat.*, 12,2. PASQUATO O., s. v. *Teodoro di Mopsuestia*, in GEVAERT J. (a cura di), *Dizionario di catechetica*, Leumann (Torino) 1986, 630. Cf *ivi*, le voci di altri Padri visti come catecheti: *Ambrogio di Milano*, *Cirillo di Gerusalemme* (di BERGAMELLI F.); *Agostino d'Ippona*, *Crisostomo Giovanni*, *Ireneo di Lione* (di O. PASQUATO O.); *Origene* (di SIMONETTI M.).
46. *Om. cat.*, 5,4.
47. *Om. cat.*, 12,6-7.
48. *Om. cat.*, 6,13. Cf FALLÀ CASTELFRANCHI M., *Gli influssi della liturgia battesimale dell'età di S. Basilio il Grande (+ 379) sull'iconografia dei battisteri e l'origine della dizione «martyrium - battistero» in Oriente*, in AA.VV., *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia* (= Atti del Congresso II), Messina 1983, 933-958, presenta l'influenza dei legislatori della liturgia del battesimo in Oriente: Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia sulla concezione dei battisteri aggiunti ai *martyria*. Sull'influsso delle catechesi battesimali dei Padri sull'architettura e l'iconografia dei battisteri, cf IORIO R. (ed.), *Battesimo e Battisteri* (= Biblioteca Patristica 22), Firenze 1993: introduzione pp. 9-56; testi originali e traduzione italiana con presentazione pp. 59-179; bibliografia pp. 183-188.
49. *Om. cat.*, 12,26-27
50. *Om. cat.*, 13,3-15.
51. *Om. cat.*, 14,23-25.

tuzione e figura delle realtà celesti,[52] in uno scambio tra realtà visibili e invisibili. La vita terrena esige l'impegno personale per adeguarsi al dono ricevuto nei sacramenti[53] per entrare nella vita eterna.[54]

OMELIA SUL BATTESIMO (III)

Testo del rituale (da commentare)

Ti accosti dunque al santo battesimo, togliendo dapprima ogni vestito. Ti si unge tutto accuratamente con l'olio di unzione, quando il pontefice comincia a dire: «Il tale è unto nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Scendi allora nell'acqua, consacrata dalla benedizione del pontefice. In piedi, il pontefice pone la mano sul tuo capo e dice: «Il tale è battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Porta gli stessi paramenti di prima. Posta la mano sul tuo capo dice: «Nel nome del Padre» e, pronunciando queste parole, ti immerge nell'acqua. Se tu in quel momento potessi parlare, diresti: «Amen». Ti immergi dunque e rialzi il capo, mentre il pontefice prosegue: «e del Figlio»; allo stesso modo ti dispone con la mano ad immergerti. Poi tu rialzi ancora il capo ed il pontefice aggiunge: «e dello Spirito Santo»; allo stesso modo preme con la mano e ti immerge nell'acqua. Risalito dall'acqua, ti ricopri di un vestito splendente. Il pontefice allora avanza e ti segna in fronte dicendo: «Il tale è segnato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

Richiamo del senso della «consignazione»

1. Ieri abbiamo ultimato la nostra istruzione al punto in cui siete stati segnati con l'olio del battesimo, che vi ha impresso il marchio

52. *Om. cat.*, 12,11-13.
53. *Om. cat.*, 11,2-12.
54. Cf SADDINGTON D.B., *The educational effect of catechetical instruction in the fourth century A.D.*, in "Euphosyne" 5 (1972) 249-271: il merito di Cirillo di Gerusalemme, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Ambrogio, Niceta di Remesiana e Agostino sta nell'aver mostrato che la teologia cristiana non era inferiore alla filosofia pagana contemporanea. Sui dinamismi del rapporto vita liturgica e comunità parrocchiale, cf PASQUATO O., *Parrocchia e liturgia nella tradizione*, in "Rivista Liturgica" 78 (1991) 183-236 [183-204: nella Chiesa antica]; sulla pastorale, specie dei giovani, nella Chiesa antica, cf ID., s. v. *Pastorale giovanile* (*storia* – 1), in MIDALI M., – TONELLI R., *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann (Torino) 1992² (ed. arricchita e aggiornata), 768-802 [784-791: vita liturgica].

di soldati della milizia celeste, dopo essere stati eletti ed approvati. Ora il regno del cielo si è manifestato mediante l'economia divina in Cristo nostro Signore, che dopo la sua passione e risurrezione, salì al cielo e vi stabilì il suo regno. Siamo stati chiamati a quella milizia: occorre allora che facciamo parte del cielo. È giusto infatti che entriamo là dove si trova il nostro Re, il quale ha detto: *Voglio che là, dove sono io, siano essi pure.*[1] Ecco perché attendiamo di regnare con lui[2] secondo l'espressione del beato Paolo. Infatti, se con perseveranza gli proviamo il nostro amore, lo raggiungeremo presto e godremo di quella grande gloria. Per questa vocazione avete ricevuto quella «consignazione», che vi indica come eletti della milizia celeste. Pertanto, non appena vi siete rialzati e siete stati segnati, avete steso sul vostro capo una stola di lino, simbolo della libertà. Essendo stati arruolati nella milizia celeste, siete stati affrancati da ogni preoccupazione terrena ed avete ricevuto la libertà del cielo. Se un re della terra non ammette alcun schiavo come soldato, a più forte ragione chi è arruolato nella milizia celeste dev'essere libero da ogni schiavitù. E siamo tutti liberi, perché facciamo parte della milizia celeste. Non ha forse detto il beato Paolo: *Quella Gerusalemme di lassù è libera ed è la madre di noi tutti?*[3]

I. Il battesimo

Nuova nascita

2. Conoscete gli effetti e i riti della «consignazione»: ieri ne abbiamo parlato a sufficienza. Ma oggi dobbiamo intrattenervi sulla prosecuzione delle cerimonie, perché è tempo per voi di accedere al battesimo stesso, il quale non realizza che le figure di questa nuova nascita. Certo riceverete effettivamente questa nascita seconda e vera solo alla risurrezione, quando ricupererete quello che avete perso con la morte. Chi nasce entra evidentemente nell'esistenza e chi muore, lo sappiamo, perde questa esistenza. Come, nascendo da una donna, siete entrati nell'esistenza, che perdete morendo, lo stesso avviene nella risurrezione, che vi dà una seconda nascita, un'esistenza nuova. Ma di tutto questo beneficerete realmente solo nel tempo stabilito, allorché rinascerete con la risurrezione. Per ora credete nel Cristo nostro

1. *Gv* 17,24.
2. Cf *2 Tim* 2,12.
3. *Gal* 4,26.

Signore e vivete nell'attesa di quei beni. E questo terribile mistero non vi comunica che le loro figure ed i loro segni, per quanto fin d'ora partecipiate certamente a quei beni futuri.

Morti e risorti con Cristo

5. Pertanto il beato Paolo afferma: *Battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte. Siamo stati sepolti con lui mediante il battesimo nella morte, perché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, viviamo anche noi in una vita nuova.*[4] Un tempo, prima della venuta del Cristo, in virtù di una sentenza divina, la morte aveva un reale dominio su di noi ed era del tutto indistruttibile. Grande era il dominio che essa aveva su di noi. Ma con la sua morte e risurrezione Cristo nostro Signore abrogò questa legge e ruppe il dominio della morte. E ormai la morte di quanti credono nel Cristo rassomiglia ad un lungo sonno, come dice il beato Paolo: *Ora il Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che si sono addormentati.*[5] «Coloro che si sono addormentati», così chiama i defunti dopo la risurrezione del Cristo, perché risorgeranno, spogliandosi così della morte. Poiché Cristo nostro Signore ha soppresso la forza della morte con la sua propria risurrezione, possiamo dire: *Battezzati nel Cristo Gesù, nella sua morte siamo stati battezzati*;[6] in altri termini, sappiamo che il Cristo nostro Signore ha ucciso la morte. Lo crediamo e veniamo a lui per ricevere il battesimo con il desiderio di partecipare ormai alla sua morte e nella speranza di partecipare anche alla sua risurrezione, risorgendo come egli è risorto. Pertanto, quando nel rito del battesimo immergo il capo, ricevo la morte di Cristo nostro Signore, desidero ricevere la sua sepoltura. Ed inoltre confesso veramente la sua risurrezione risalendo dall'acqua, che è come una specie di figura della mia risurrezione già realizzata.

Figura della morte e della risurrezione

6. Poiché questi avvenimenti non sono che figurati e significati, Paolo ci insegna tuttavia che non beneficiamo solo di segni vuoti, ma di realtà che riconosciamo e desideriamo ardentemente; pertanto dichiara: *Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte*

4. *Rom* 6,3-4.
5. *1 Cor* 15,20.
6. *Rom* 6,3.

simile alla sua, lo saremo anche con una risurrezione simile.[7] Con l'avvenire garantisce il presente e con l'eccellenza di quel futuro indica che la grandezza delle figure merita fede. Ora la figura di quelle realtà è il battesimo, opera dello Spirito Santo. Pertanto è nell'attesa di quei beni che ricevi la grazia del battesimo: esso ti consente infatti di morire e di risorgere con il Cristo, di rinascere ad una vita nuova, di realizzare la figura di quella vera seconda nascita e per conseguenza di parteciparvi con quei segni. Se tu dicessi che quell'acqua visibile contiene la grandezza dei segni e del mistero, la realtà sarebbe assente e non rimarrebbe che l'effetto primo dell'acqua. Ma, siccome quella nuova nascita, che tu ricevi ora nel mistero in forma di pegno, si compie con l'azione dello Spirito Santo, grande è il mistero operato e tremenda l'eccellenza dei segni! È degna di fede e ci consentirà di condividere quei beni futuri! Infatti, se abbiamo ricevuto la grazia dello Spirito Santo, che ci dispensa ora quei misteri in pegno di quei beni, attendiamo anche di goderne realmente. Ecco perché il beato Paolo dice: *In lui abbiamo creduto e siamo stati segnati con un sigillo dallo Spirito Santo della promessa, che costituisce il pegno della nostra eredità ad onore della sua gloria.*[8]

L'unzione prebattesimale, segno d'immortalità

8. (...) Dopo che ti sei spogliato del tuo vestito, «ti si unge tutto accuratamente con l'olio d'unzione»: è questo il segno e l'indicazione che ti ricoprirai del vestito dell'immortalità, che ti sarà dato dal battesimo. Perciò, quando ti sei tolto quel vestito, prova di mortalità, sei rivestito dell'unzione, segno della veste d'incorruttibilità, che riceverai con il battesimo. «Ti si unge tutto». Siccome quello che serve da vestito è occasionale, non tocca tutte le parti del corpo; anche se toccasse tutte le membra esterne, non raggiungerebbe tuttavia quelle interiori. Invece, nell'ora della risurrezione, tutta la nostra natura si ricoprirà d'incorruttibilità; e tutto quello che è in noi, tanto all'interno che all'esterno, diverrà in ogni modo incorruttibile, sotto l'azione dello Spirito Santo che si compirà in noi in quel momento. Ricevi

7 *Rom* 6,5. Sul simbolismo e la tipologia delle figure dell'AT e del NT, cf DANIÉLOU J., *Bibbia e liturgia*, Milano 1958, trad. it. [originale in francese 1951]; PASQUATO O., *Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica*, in "Rivista Liturgica" 72 (1985) 39-73. Cf anche RIGGI C., *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi* (= CTP 103), Roma 1993, 39-434 (*catechesi* 1-18, sul Simbolo); 435-471 (*catechesi* 19-23, mistagogiche) e SAXER V., *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme. Catechesi prebattesimali e mistagogiche* (= Letture cristiane del primo millennio 18), Milano 1994.

8. Cf *Ef* 1,13-14 (citazione libera).

dunque quell'unzione quando il pontefice comincia a dire: «Il tale è unto nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Poi i preposti a tale servizio ungono tutto il corpo.

II. L'ACQUA BATTESIMALE

Grembo di una nuova nascita

9. Ultimata l'unzione, nel momento prestabilito «tu scendi nell'acqua consacrata dalla benedizione del pontefice». Certo non sei battezzato solo in acqua comune, ma nell'acqua di una nuova nascita che tale non può diventare, se non con la venuta dello Spirito Santo. Il pontefice ha dovuto prima chiedere a Dio, servendosi di parole determinate dalle norme del rito pontificale, che la grazia dello Spirito Santo venisse sull'acqua per metterla in grado di generare a questa nascita inaudita e per farne il grembo di una nascita misterica. A Nicodemo che gli domandava: *Può uno entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e nascere?*, nostro Signore rispose: *Se uno non nasce da acqua e da Spirito non può entrare nel regno di Dio,*[9] cioè: come nella nascita carnale il grembo della madre riceve un seme che la mano divina foggia secondo l'ordine originale, così avviene nel battesimo, in cui l'acqua è un grembo per chi nasce, ma in essa è la grazia dello Spirito che forma il battezzato per una nascita nuova, mutandolo integralmente. Il seme, che cade nel seno della madre, è senza vita, senza anima e sensi; ma, plasmato dalla mano divina, ne esce uomo vivente, dotato di anima e di sensi, dotato di una natura capace di ogni operazione umana. Lo stesso avviene ancora qui: l'acqua è una specie di grembo,[10] in cui cade il battezzato, simile ad un seme, che non offre alcuna parvenza di segno di natura immortale, ma, battezzato e colmo della grazia divina e spirituale, diviene tutt'altro. Da natura mortale, corruttibile e mutabile, diventa immortale, incorruttibile ed immutabile; è tutt'altro per la potenza di colui che lo plasma.

Per l'azione dello Spirito santo

10. Chi nasce da donna ha la facoltà di parlare, d'intendere, di camminare e di lavorare con le proprie mani, ma è ancora troppo debole per farlo e solo dopo un tempo fissato da Dio ne diventa capace. Simil-

9. *Gv* 3,4-5.

10. Tema tradizionale.

mente, chi nasce mediante il battesimo, possiede tutta la potenza della natura immortale ed incorruttibile con tutte le sue virtualità; ma è incapace, presentemente, di metterle in opera, di farle agire e di manifestarle. Non ne avrà la forza che nel tempo fissato da Dio, in cui risusciteremo dai morti, nell'esercizio totale e perfetto dell'incorruttibilità, dell'immortalità, dell'impassibilità e dell'immutabilità. Di tutto questo il battesimo non gli conferisce che il potere; non ne sarà possibile l'esercizio effettivo che nel momento in cui il suo essere non sarà più per nulla psichico, ma spirituale, e l'azione dello Spirito santo avrà reso il corpo incorruttibile e l'anima immutabile, tenendoli e conservandoli entrambi con la propria forza. Dice il beato Paolo: *Si semina corruzione, risorge incorruzione; si semina debolezza, risorge forza, si semina ignominia, risorge gloria; si semina un corpo psichico, risorge un corpo spirituale.*[11] Egli dichiara che l'uomo godrà dell'incorruttibilità, della gloria e della forza per opera dello Spirito Santo, perché prende possesso dell'anima e del corpo, per rendere l'uno immortale e l'altra immutabile. Questo corpo risuscitato non sarà più psichico, ma spirituale. Ora tali effetti non sono nella natura dell'acqua, ma scaturiscono dall'operazione dello Spirito nel battesimo d'acqua. Il pontefice deve dunque prima, secondo i riti pontificali, fare uso di parole prescritte dal rituale e di benedizioni per chiedere che la grazia dello Spirito Santo discenda sull'acqua e la renda idonea al compimento di questi misteri. Diventa così il grembo venerabile in cui si prepara una nascita nuova e la grazia dello Spirito Santo plasma e fa rinascere, colui che vi scende, ad una natura umana altra ed eminente. Dopo che l'acqua è stata santificata ed ha acquisito una tale virtù, tu vi scendi subito nella speranza di trarre da essa, in modo straordinario, una vita meravigliosa.

L'esempio del vasaio

11. Devi anche pensare che cadi nell'acqua come nel forno di un vasaio: vi sei rinnovato e riplasmato e vi ricevi una natura superiore; vi lasci la tua antica mortalità e prendi una natura tutta immortale ed incorruttibile. Ecco perché questa nascita avviene nell'acqua: all'origine sei stato plasmato di terra ed acqua; e, siccome in seguito sei caduto nel peccato, sei stato condannato a morte ed hai ereditato una corruzione totale. Anche i vasai hanno l'abitudine di riplasmare nell'acqua i vasi d'argilla che non sono ben riusciti al momento di model-

11. *1 Cor* 15,42-44.

larli; così rielaborati, questi vasi riprendono la forma desiderata. Dio comandò al profeta Geremia di recarsi dal vasaio; vi andò ed osservò il suo lavoro: quando sbagliava un pezzo, lo rimodellava nell'acqua per dargli la forma desiderata. E Dio gli disse: *Non sono io capace di agire con voi, casa di Israele, come questo vasaio?, dice il Signore.*[12] Inoltre da terra e da fango siamo stati formati: *Di fango sei stato impastato come me;*[13] *lascia gli ospiti di una casa di fango, poiché anche noi siamo dello stesso fango.*[14] Infine siamo caduti e siamo stati corrotti dal peccato, e la sentenza di condanna ci ha destinati alla morte. Ma in seguito il nostro Creatore e Signore ci ha rimodellati secondo la sua forza inenarrabile; distrusse la morte con la risurrezione dando a tutti speranza di vita immortale ed accesso ad un mondo migliore. Così, non solo esisteremo ancora, ma saremo pure immortali ed incorruttibili.

12. Mediante il battesimo e nell'acqua, realizziamo le figure ed i segni di queste realtà, che crediamo inenarrabili. La tradizione ci consente di realizzare solo i segni della risurrezione. Infatti, lo sappiamo bene, siamo fatti di fango e tale è la nostra natura; siamo caduti nel peccato, che ci ha corrotti e da cui è scaturita la nostra condanna a morte. Ma ecco che la grazia di Dio ci rinnova e ci rialza, donandoci una natura immortale: e questo nessun uomo l'aveva mai sperato e neppure immaginato. Per mezzo dell'acqua realizziamo dunque segni e misteri; il nostro rinnovamento e la nostra rimodellazione sono opera dello Spirito che abita in essa. In virtù di quell'acqua e per mezzo del mistero, questi beni ci vengono conferiti come in figura, quando ci accostiamo al battesimo; solo nel mondo futuro riceveremo tutti il rinnovamento ineffabile della nostra natura.

13. Un vaso d'argilla può essere ricostituito e rimodellato nell'acqua fin tanto che sussiste la sua natura e conserva un'argilla malleabile prima di essere messo nel fuoco; ma, cotto che sia, non è più possibile plasmarlo di nuovo. Questo ci serve ora di esempio. Poiché siamo di natura mortale, ci tocca essere rinnovati dal battesimo. Ma, quando il battesimo ci avrà rimodellati ed avremo ricevuto la grazia dello Spirito Santo, che solidificherà più di qualunque fuoco, non potremo più essere rinnovati una seconda volta né attendere un secondo battesimo. Non speriamo forse allo stesso modo una sola risurrezione che ci renda immortali e ci impedisca di precipitare nella morte, per cui non c'è bisogno alcuno di un secondo rinnovamento? D'altronde il beato Paolo afferma che Cristo nostro Signore *risorto dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui.*[15]

12. *Ger* 18,6.
13. *Gb* 33,6.
14. *Gb* 4,19 (LXX).
15. *Rom* 6,9.

III. La formula trinitaria

L'autore della nostra nuova nascita: Dio Trino

14. Tale è il dono del santo battesimo. Ma per insegnarti ormai chi è l'autore di tutti questi beni, che ora ti rinnova, plasmandoti, e ti fa passare ad una natura superiore, che da mortale ti rende immortale, e ti fa passare dalla corruzione all'incorruzione, «in piedi, il pontefice pone la mano sul tuo capo e dice: "Il tale è battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo". Porta gli stessi paramenti di prima», cioè quelli che portava quando eri inginocchiato e ti ha segnato in fronte; li riveste ancora quando consacra l'acqua e conferisce il dono del battesimo. Certo deve officiare, in tutto questo mistero, con gli stessi paramenti, perché significano la novità di quel mondo, in cui stai per entrare col favore di questo mistero.

15. Dice allora: «Il tale è battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Con tale formula ti fa conoscere la causa di questa grazia. Per lo stesso motivo dice: «È segnato il tale nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo», e «Il tale è battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». Ciò è conforme alla tradizione di nostro Signore: *Andate, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.*[16] Questa formula indica che la causa unica di questi beni è «il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo»; natura eterna, principio dell'universo, che ci fece esistere fin dall'origine e da cui ora attendiamo il nostro rinnovamento. È infatti impossibile che altra sia la causa della nostra prima formazione ed altra quella della seconda, poiché questa di molto supera quella. Sappiamo bene che colui che in origine ci ha voluti mortali è lo stesso che ora si compiace di renderci immortali; e colui che fin dall'inizio ci ha voluti corruttibili è lo stesso che ora ci rende pure incorruttibili. Certamente al principio ci ha voluti passibili e corruttibili, ma alla fine ci rende impassibili ed inalterabili, perché è il Signore che ha il potere di fare l'uno e l'altro. È veramente giusto che ci faccia passare dall'imperfezione alla perfezione: con questo passaggio dal mediocre al sublime avremo un alto concetto del nostro creatore e dell'autore di tutti i nostri beni. Egli dapprima ci creò secondo il suo beneplacito e la sua volontà per condurci infine all'eccellenza: questo passaggio deve dunque insegnarci a considerarlo anche quale autore di quella prima condizione. E, se non abbiamo potuto giungere all'eccellenza senza di lui, dobbiamo pensare che non saremmo esistiti fin dall'inizio, se non ci avesse personalmente posti nell'esistenza.

16. *Mt* 28,19.

Prima immersione e «Amen»

18. Allora «il pontefice pone la mano sul tuo capo e dice: "Nel nome del Padre"; pronunciando queste parole, ti immerge nell'acqua». Tu gli obbedisci e ti immergi mentre pone la mano sul tuo capo e pronuncia quelle parole. Chini anche la fronte, come per indicare con quel gesto che approvi e confessi che il Padre ti dona i beni del battesimo secondo la parola del pontefice: «Se tu in quel momento potessi parlare, diresti: "Amen" Riteniamo che questa parola indica il nostro consenso a quanto dice il pontefice; infatti il beato Paolo si chiede: *Come risponderà «Amen» alla tua confessione chi è nella condizione di non iniziato?*».[17] Indica con questo che le persone del popolo rispondono «Amen!» alle confessioni dei pontefici e questa parola manifesta veramente la loro approvazione a quanto è stato detto. Poiché non puoi parlare nel momento del battesimo e in silenzio e timore devi accettare il rinnovamento operato dai misteri, esprimi realmente la tua approvazione a quanto dice il pontefice abbassando il capo, mentre ti immergi.

Seconda e terza immersione

19. «Ti immergi dunque e rialzi il capo, mentre il pontefice prosegue: "e del Figlio"; allo stesso modo ti invita con la mano ad immergerti». Immergendoti di nuovo, manifesti con il tuo gesto il tuo assenso alla parola del pontefice, la quale significa che il Figlio ti accorderà i beni del battesimo.

«Poi tu rialzi ancora il capo ed il pontefice aggiunge: "e dello Spirito Santo"; allo stesso modo preme con la mano e ti immerge nell'acqua». Allora ti immergi nuovamente e con lo stesso gesto del capo confessi ora che lo Spirito Santo ti dona i beni del battesimo. Poi risali dall'acqua. Quando il pontefice dice "Padre", ti immergi e rialzi solo il capo, senza uscire dall'acqua; allo stesso modo, quando aggiunge "e del Figlio", ti immergi e rialzi ancora il capo, rimanendo sempre nell'acqua. Ma, quando ha detto "e dello Spirito Santo", terminando così l'invocazione del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, egli ricorda che tu hai realmente menzionato tutti quelli che dobbiamo invocare come sorgente dei beni sperati; poi ti immergi ancora e rialzi il capo. Ora esci completamente dall'acqua del battesimo per compiere gli ultimi riti.

17. *1 Cor* 14,16.

Una sola invocazione, un solo battesimo

20. Per tre volte ti immergi nell'acqua allo stesso modo: una volta nel nome del Padre, una volta nel nome del Figlio, ed una volta nel nome dello Spirito Santo. Con questa chiamata individuale confessi che ognuno di loro gode di eguale perfezione e può concedere i beni procurati dal battesimo. Scendi una sola volta nell'acqua, ma ti immergi tre volte mentre il pontefice pronuncia le parole; ed una sola volta esci dall'acqua; questo deve insegnarti che il battesimo è uno e che una è anche la grazia realizzata in esso dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo, essendo tutti e tre indissolubilmente legati l'uno all'altro, perché la loro natura è una. Ecco perché ciascuno di loro è capace del dono, come viene significato dalla tua immersione nel loro nome proprio; tuttavia crediamo che il battesimo non è realizzato che al termine dell'invocazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Poiché l'essere è uno e la divinità una, dobbiamo capire che la volontà è una ed una pure l'azione, in virtù della quale il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo realizzano abitualmente il destino della creatura. Di conseguenza non attendiamo la nuova nascita, la seconda creazione e, in una parola, tutti i beni spettanti al battesimo se non mediante l'invocazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Crediamo che quest'invocazione è la causa di tutti i nostri beni.

Bibliografia

CPG II, 3827-3873; DPAC II, 3382-3386: s. v. (SIMONETTI M.); QUASTEN, II, 405-426.

Principali edizioni

a) Opera omnia: in PG 66,9-1020; CSCO 115-116 (1940), ed. J.M. VOSTÉ.

b) Opere singole: *Commento alla Genesi*: PG 33,633-646; DEVREESSE R. (ed.), *Chaines exégétiques grecques*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* I (1928) 1102-1105; SACHAU E., *Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca*, Leipzig 1879, 1-21; TONNEAU, R., *Théodore de Mopsueste. Interprétation (du livre) de la Génèse*, in "Le Muséon" 66 (1953) 45-64 [edizione e trad. francese dei frammenti supplementari trovati nel Cod. Vat. Syr. 120, ff. I-IV]. *Commento ai salmi*: DEVREESSE R., *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (1-80)* (= StT 93), Città del Vaticano 1939; VACCARI A., in "Biblica" (1941) 209-210; ALTANER B., in "Byzantinische Zeitschrift" 45 (1952) 64-66; CONINCK L. De, *Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in Latinum versae quae supersunt* (= CChr.SL 88A), Turnholti 1977; ROMPAY L. Von, *Psaume 118 et Psaumes 138-48. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes*: (= CSCO

35-436, Scriptores Syri 189-90), Louvain 1982. *Commento ai dodici Profeti minori*: PG 66, 124-632; 697 ss. (frammenti del Commento a Giobbe); SACHAU E., *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Leipzig 1869, 22-27; Von SPRENGER H.N., *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas*, Göttingen 1977. *Commento al Vangelo di Giovanni*: PG 66, 728-785; DEVREESSE R., *Essai sur Théodore de Mopsueste* (= StT 141), Città del Vaticano 1948, 305-419; VOSTÉ J.M., *Theodori Mopsuesteni Commentarius in evangelium Ioannis Apostoli*. Textus (= CSCO 116), Louvain 1940. *Commento a Matteo*: PG 66, 703-714; REUSS J., *Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche* (= TU 61), Berlin 1957, 96-150; DE LAGARDE P., *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, 107, 12-29; 108, 19-24 (frammenti siriaci). *Commento a Marco*: PG 66, 713-716 (frammenti). *Commento a Luca*: PG 66, 713-716; *Commento alle dieci epistole minori di Paolo*: SWETE H. B., *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, 2 voll., Cambridge 1880-1882, 19692 (il 2 vol. contiene in appendice tutti i frammenti noti delle opere dogmatiche di Teodoro); DE BRUYNE D., in "Révue Biblique" 33 (1921) 53-54: nuovi frammenti su *1* e *2 Tim, Tito* e *Filemone*. *Commento alle quattro Epistole maggiori di Paolo*: STAAB K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933 (113-172 su *Rom*; 172-196 su *1 Cor*; 196-200 su *2 Cor*; 200-212 su *Ebr*). *Omelie catechetiche*: MINGANA A., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (= Woodbrooke Studies 5), Cambridge 1932; MINGANA A., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (= Woodbrooke Studies 6), Cambridge 1933; RÜCKER A., *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus episcopus mopsuestenus in Sermonibus Catecheticis e versione Syriaca ab A. Mingana super reperta in linguam Latinam translatus* (= Opuscula et Textus, Series Liturgica 2), Münster 1933; TONNEAU R., - DEVREESSE R., *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= StT 145), Città del Vaticano 1949 [riproduzione fototipica del manoscritto Mingana siriaco 561; introduzione, traduzione e indice]. *De incarnatione*: SWETE H. B., *Theodori episcopi Mopsuesteni..., o. c.*, II, 290-312; DE LAGARDE P., *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, 100-108 (20 frammenti trovati nel Cod. Brit. Mus. add. 12156 ff. 83v-86); SACHAU E., *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig 1869, 28-57 (testo siriaco e trad. latina dei frammenti trovati nel Cod. Brit. Mus. add. 14669), 63-68 (trad. latina dei frammenti pubblicati dal DE LAGARDE). *Contra Eunomium*: SWETE H. B., *Theodori episcopi Mopsuesteni..., o. c.*, II, 322-323; ABRAMOWSKI L., in "Le Muséon" 71 (1958) 97-104. *De assumente et assumpto*: SWETE H.B., *Theodori episcopi Mopsuesteni..., o. c.*, II, 312-322. *De sacerdotio*: MINGANA A., *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934, 95-96. Frammenti inediti del *Contra Galilaeos* della replica di Teodoro di Mopsuestia: GUIDA A., in "Prometheus" 9 (1983) 139-163.

Traduzione latina

RÜCKER A., *Ritus baptismi et missae ..., o. c.* [passi scelti].

Traduzioni in lingue moderne

In italiano: USSEGLIO R., *Teodoro di Mopsuestia. Omelia sul battesimo II e III; Omelia sull'eucaristia I e II*, Casale M. (AL) 1982, 85-162, trad. it. [da HAMMAN A., *L'initiation chrétienne*, Paris 1980 con introduzione di DANIÉLOU J.]. In inglese: MINGANA A., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed, o. c.*; MINGANA A., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist, o. c.* In francese: DEVREESSE R., *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (1-80), o. c.*; VAN LANTSCHOOT A., *Les «Questions de Théodore»* (Texte Sahidique. Recensions arabes et éthiopienne), Città del Vaticano 1957. In tedesco: STAAB K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933; SWETE H.B., *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* (trad. latina con frammenti greci), *o. c.*

Studi

BETTIOLO P., *Lineamenti di patrologia siriaca*, in QUACQUARELLI A. (a cura di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 503-603; BOTTE B., *Le baptême dans l'Église syrienne*, in "Orient Syrien" 1 (1956) 137-55; CHALUD GOMEZ-RAMOS J., *La estructura y las claves del catecumenado de Teodoro de Mopsuestia, segun sus 16 homilias catequeticas*, Salamanca 1986 (Estratto-tesi. Univ. Pont. de Salamanca, Fac. Teol.); DEVREESSE R., *Essai sur Théodore de Mopsueste* (= StT 141), Città del Vaticano 1948; EL-KHOURY N., *Anthropological concepts of the school of Antioch*, in LIVINGSTONE E.A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/3, Oxford 1982, 1359-1365; FATICA L., *Il commento di Teodoro di Mopsuestia a Giovanni 1,1-18*, in "Koinonia" 13 (1989) 61-78; GALTIER P., *Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur l'Incarnation*, in "Revue de Science Religieuse" 45 (1959) 161-186; 338-360; GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983; HAMMAN A.-G., *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987; KESICH V., *The Antiocheans and the Temptation Story*, in CROSS F.L. (ed.), *Studia patristica* VII (= TU 92), Berlin 1966, 496-502; LERA J.M., *Nuevas perspectivas en la cristologia de Teodoro de Mopsuestia*, in "Miscellanea Comillas" 31 (1973) 79-124; LERA J.M., *"... y se hizo hombre". La economia trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao 1977 [cf la recensione di SIMONETTI M., in "Studi storico-religiosi" 4 (1980) 170-172]; NORRIS R.A., *Manhood and Christ. A Study of the Cristology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963; OÑATIBIA I., *La doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre la penitencia eclesiastica*, in GRANFIELD P., - JUNGMANN J.A. (edd.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, 427-440; PASQUATO O., s. v. *Teodoro di Mopsuestia*, in GEVAERT J. (a cura di), *Dizionario di catechetica*, Leumann (Torino) 1986, 629-631 (pensiero catechetico); PETIT F., *L'homme crée «à l'image» de Dieu. Quelques fragments grecs inédits de Théodore de Mopsueste*, in "Le Muséon" 100 (1987) 269-281; RILEY H.M., *Christian initiation. A comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (= Studies in Christian Antiquity 17), Washington 1974; SANNA I., *Spirito e grazia nel commento alla lettera ai Romani di Teodoreto di Ciro e sua dipendenza, in quest'opera, da Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia*, in "Lateranum" 48 (1982) 238-360; SARTORE D., *Il sangue di Cristo nelle Omelie Catechetiche di Teodoro di Mopsuestia*, in VATTIONI F. (ed.), *Sangue e antropologia*, V. *Riti e culto*, II, Roma 1987, 953-70; SIMONETTI M., *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= SEA 23), Roma 1985, 167-180; TOUTON G., *La méthode catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem comparée à celle de saint Augustin et de Théodore de Mopsueste*, in "Proche Orient Chrétien" 1 (1951) 265-285; VERNETTE J., *La méthode catéchétique de Théodore de Mopsueste*, Roma 1954 (Tesi, P.U.G., Roma); ZAHAROPOULOS D.Z., *Theodore of Mopsuestia on the Bible: a study of his Old Testament exegesis*, New York 1989; ZINCONE S., *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio nei Commenti paolini e a Gv di area antiochena* [Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto], in "Annali di storia dell'esegesi" 2 (1985) 103-113; ZINCONE S., *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, L'Aquila 1988.

TEODORETO DI CIRO

Vescovo di Ciro (nella Siria settentrionale a oriente di Antiochia) dal 423 fin verso il 460, è stato definito l'«ultimo grande teologo di Antiochia»[1] e, come Cirillo di Alessandria, «tipico esponente di una età che era ormai prossima al declino e già sentiva l'opportunità di cominciare a tirare le somme: di qui il carattere di sintesi, di largo panorama di quanto sull'argomento era già stato scritto, che presentano tante delle sue opere di argomento così disparato, dottrinali apologetiche storiche esegetiche. A questa incombenza Teodoreto era particolarmente tagliato per la vasta cultura che aveva in più campi e per il senso di equilibrio che tipicamente lo contraddistingueva. In un'epoca in cui ormai le controversie religiose favorivano eccessi ed estremismi sempre più rigidi in ogni campo e catalizzavano la riscossa degli elementi autoctoni di Siria e di Egitto contro la tradizione e la cultura del cristianesimo ellenizzato, Teodoreto si presenta a noi come ultimo degno rappresentante di questa tradizione e delle sue più vitali esigenze, del suo senso di armonia e di misura, che avevano ormai impresso indelebile impronta nella struttura, nella dottrina, nello spirito della religione cristiana».[2]

La vita

Nato ad Antiochia nel 393 da una ricca famiglia cristiana che lo aveva destinato alla vita ecclesiastica,[3] Teodoreto divenne presto lettore e, cresciuto nell'ammirazione dei monaci, alla morte dei genitori,

1. QUASTEN, II, 541.
2. SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica greca e latina* (= Le letterature del mondo 49), Firenze-Milano 1969, 321-322.
3. Cf AZÉMA Y., s. v. *Théodoret de Cyr*, in *DSp* 15 (Paris 1991) 418-435. Oltre questa recente sintesi (con indicazioni bibliografiche fino al 1987), sono da segnalare nella bibliografia generale su Teodoreto le pagine di NEWMAN J.H., *Historical Sketches*, II, London 1876, 303-362, e le voci dedicategli da OPITZ H.G. in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Zweite Reihe, 5 (Stuttgart 1934) 1791-1801, e da BARDY G. in *DThC* 15/1 (Paris 1946) 299-325.

venduti i suoi beni, si ritirò nel 416 in un monastero. Qui visse fino al 423, quando divenne vescovo di Ciro, una diocesi molto estesa e considerata difficile per il gran numero di pagani ed eretici, che Teodoreto combattè con decisione nei suoi scritti e nella sua predicazione. Nello stesso tempo il vescovo si occupò anche dell'amministrazione della città, che contribuì a rinnovare con nuove costruzioni e restauri.

Allo scoppio della controversia nestoriana Teodoreto si schierò naturalmente con il patriarca di Costantinopoli Nestorio, monaco di formazione antiochena,[4] confutò in uno scritto i dodici anatematismi che Cirillo aveva accluso alla sua terza lettera a Nestorio nel comunicargli la condanna romana del 430 e quindi attaccò il patriarca alessandrino e le decisioni del concilio efesino in un'altra opera pubblicata nello stesso 431. Anche dopo l'accordo del 433 Teodoreto non vi aderì (pur avendo con ogni probabilità contribuito in prima persona alla redazione della formula d'unione),[5] addivenendovi solo nel 436 senza che gli venisse richiesta tuttavia la condanna di Nestorio.[6]

Un decennio più tardi, scomparso Cirillo a cui era succeduto Dioscoro, di fronte alla predicazione tendenzialmente monofisita del monaco Eutiche Teodoreto difese ancora una volta con decisione la cristologia antiochena e fu quindi tra le vittime della reazione monofisita che culminò nel concilio efesino del 449, definito poi *latrocinium* (atto di pirateria) da papa Leone I. Deposto ed esiliato, Teodoreto appellò a Leone I e già nel 450, morto Teodosio II e succedutogli Marciano, poté rientrare in diocesi e l'anno successivo partecipare al concilio di Calcedonia che lo riabilitò, ma solo dopo che ebbe condannato Nestorio.[7] La sua morte viene collocata generalmente dopo il 460.

4. Su Nestorio cf: QUASTEN, II, 518-523 (con abbondante bibliografia fino al 1966); SCIPIONI L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica* (= StPatrMed 1), Milano 1974; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, I, trad. it. di NORELLI E. e OLIVIERI S. (= Biblioteca teologica 18-19), Brescia 1982, 815-859; SIMONETTI M., s. v. *Nestorio-nestorianesimo*, in DPAC II, 2390-2394; PERRONE L., *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istituzioni, dottrine, processi di ricezione*, in ALBERIGO G. (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 71-74. Una scelta di testi di Nestorio su Maria in traduzione italiana è in GHARIB G., – TONIOLO E.M., – GAMBERO L., – DI NOLA G., *Testi mariani del primo millennio*, I. *Padri e altri autori greci*, Roma 1988, 540-555. Per ulteriore bibliografia su Nestorio, a cura di M. Maritano, cf all'inizio del presente volume pp. XIV-XVI.

5. Cf QUASTEN, II, 120 e 542. Testo e traduzione italiana, con breve introduzione e commento, della formula d'unione sono in SIMONETTI M., *Il Cristo*, II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Roma / Milano 1986, 384-387 e 611.

6. Cf AZÉMA Y., s. v. *Théodoret, o. c.*, 419.

7. Cf GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, I, *o. c.*, 925-981; STIERNON D., s. v. *Dioscoro di Alessandria*, in DPAC I, 985; DI BERARDINO A., s. v. *Eutiche*, in DPAC I, 1307; SIMONETTI M., s. v. *Monofi-*

Gli scritti

Numerosi (in una lettera del 450 lo stesso Teodoreto parla di trentacinque sue opere) e di ottimo livello, gli scritti dell'antiocheno (in parte perduti anche a causa della condanna del secondo concilio costantinopolitano nel 553)[8] toccano molti campi e generi letterari, dall'esegesi all'apologia, dalla teologia alla storia, dall'omiletica all'epistolografia,[9] e seguendo questa logica suddivisione sono generalmente presentati.

OPERE ESEGETICHE

Buon conoscitore dell'esegesi precedente e ben formato, in un'epoca che si avvia a ripresentare i risultati migliori fino ad allora raggiunti Teodoreto non si limita tuttavia a selezionare «il materiale a disposizione secondo precisi criteri interpretativi, ma soprattutto sa essere ancora ampiamente originale, dotato com'è di un'ottima preparazione di base, che gli consente di apprezzare il testo sacro sotto svariati punti di vista, filologico (uso costante dei traduttori) storico dottrinale, oltre che specificamente ermeneutico».[10] Nel complesso poi la novità dell'esegesi di Teodoreto[11] in ambito antiocheno «è consistita nella rivendicazione della lettura cristologica del testo sacro, contro il riduzionismo di Diodoro e Teodoro; e tale rivendicazione lo ha portato di conseguenza a privilegiare l'interpretazione allegorica più di ogni altro antiocheno».[12]

Proprio queste caratteristiche, insieme alla chiarezza e a una certa concisione, spiegano il grande favore che Teodoreto godette in epoca bizantina e di conseguenza l'imponente tradizione manoscritta dei suoi scritti esegetici,[13] che riguardano quasi tutti i libri storici veterote-

siti, in DPAC II, 2291-2297; ID., s. v. *Efeso*, in DPAC I, 1102-1103; ID., s. v. *Calcedonia*, in DPAC I, 565-567; PERRONE L., *Da Nicea, o. c.*, 85-107.

8. Cf SIMONETTI M., s. v. *Monofisiti, o. c.*, 2296, e ID., s. v. *Tre capitoli (questione dei)*, in DPAC II, 3507-3508. I testi conciliari sono raccolti e presentati, anche in traduzione italiana, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edizione bilingue, Bologna 1991, 105-122.

9. Come di consueto la presentazione di sintesi più dettagliata e ricca di bibliografia (fino al 1966) è quella in QUASTEN, II, 543-559. Fondamentali poi sono le indicazioni di CPG III, 6200-6288. Cf anche AZÉMA Y., s. v. *Théodoret, o. c.*, 419-427 (con bibliografia fino al 1987).

10. SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= SEA 23), Roma 1985, 191.

11. L'esegesi teodoretiana è presentata da SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 190-201. Cf GUINOT J.-N., *L'Exégèse de Théodoret de Cyr* (= ThH 100), Paris 1995 (con bibliografia fino al 1993).

12. SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 200.

13. Cf VIAN G. M., *Un'antologia esegetica bizantina sui Salmi con inediti di Atanasio e Giovanni Crisostomo*, in "Annali

stamentari, tutti quelli profetici e, per il Nuovo Testamento, l'intero epistolario paolino. Significativo della fortuna dell'esegesi di Teodoreto in ambito bizantino è il giudizio di Fozio sul commento a *Daniele*: «Teodoreto si è elevato al rango dei migliori esegeti, e non è facile trovare un interprete più limpido di lui; anche altri, infatti, sono in grado di esprimersi in modo semplice e di scoprire il senso dei testi esaminati: ma usare un linguaggio chiaro, senza omettere nel contempo – pur nella concisione – nulla di essenziale, e non abbandonarsi a digressioni o a sfoggi di cultura (non inutili, peraltro, ma fuorvianti), ebbene tutto ciò è caratteristico dell'accurata scrittura del valente Teodoreto come di nessun altro, e non solo nel presente commento, ma oserei dire in tutte le opere (e sono molte) nelle quali si è impegnato a illustrare fino in fondo il senso delle Sacre Scritture».[14]

Commento al Cantico dei cantici. Composto intorno al 431, è considerato la prima opera esegetica di Teodoreto ed è stato definito «il limite estremo della sua apertura verso l'esegesi alessandrina»[15] nell'interpretazione integralmente cristologica del libro biblico di cui Teodoro (e prima di lui l'ariano Sera di Paretonio) aveva negato addirittura il carattere religioso.[16]

Commenti ai profeti. Di collocazione cronologica non sicura, riguardano tutti i libri profetici e sono stati composti nel seguente ordine, come risulta dalla prefazione dell'esegesi sui *Salmi*: il *Commento a Daniele*, successivo a quello al *Cantico dei cantici*, è stato seguito dal *Commento a Ezechiele* e poi dal *Commento ai profeti minori*; posteriori dovrebbero essere il *Commento a Isaia*, in due libri di dieci *tomoi* ciascuno, composto tra il 435 e il 448 e dove abbastanza frequenti sono le interpretazioni oltre la lettera, soprattutto cristologiche,[17] e infine il *Commento a Geremia*.

Commento ai Salmi. Collocato tra il 441 e il 449, è rivolto a recuperare «una consistente componente cristologica nel complesso dell'interpretazione dell'opera»[18] nei confronti soprattutto di Diodoro e Teodoro, che l'avevano invece molto ridotta,[19] ma mostra insieme

di Storia dell'Esegesi" 6 (1989) 125-128 e 148-149.

14. *Cod.* 203. La traduzione qui utilizzata è di BEVEGNI C. in FOZIO, *Biblioteca*. A cura di WILSON N. (= Biblioteca Adelphi 250), Milano 1992, 331-332.

15. SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 198. Cf ID., *Teodoreto e Origene sul Cantico dei cantici*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, Bologna 1981, 919-930.

16. Cf SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 173-174.

17. Cf SIMONETTI M., *Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 1 (1984) 29-34; ID., *Lettera, o. c.*, 192-194.

18. SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 196.

19. Cf SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 159-166 e 172-173.

al distacco anche l'influsso esercitato su Teodoreto dai due esegeti antiocheni.[20]

Commento alle lettere paoline. Composto intorno al 447, è l'unica opera esegetica di Teodoreto sul Nuovo Testamento, precisa nell'interpretazione dei dettagli ma breve e di «tono espositivo e positivamente scolastico».[21]

Quaestiones sull'Ottateuco. Composte dopo il 453, sono una serie di quasi quattrocento domande e risposte (circa la metà riguardano *Genesi* ed *Esodo*,[22] quasi centocinquanta *Levitico, Numeri* e *Deuteronomio*, una cinquantina *Giosuè, Giudici* e *Rut*) dove l'interpretazione prevalente, com'era proprio del genere letterario, è letterale, ma senza escludere il significato tipologico.

Quaestiones su Re e Cronache. Continuazione dell'esegesi sui libri storici veterotestamentari, spiega i libri dei *Re* con una serie di domande e risposte, mentre per le *Cronache* è un vero e proprio commento continuo, l'unico dell'epoca patristica.

OPERE APOLOGETICHE

Cura delle malattie dei greci. Anteriore al 449 ma collocata variamente verso il 437 o in anni precedenti (anche prima del 423), è l'ultima apologia cristiana, che in dodici discorsi articolati in domande e risposte confronta le posizioni di pagani e cristiani sulle più importanti questioni (la fede, Dio, gli angeli, la cosmogonia, l'uomo, la provvidenza, il culto, la venerazione dei martiri, la morale, gli oracoli, la fine del mondo, le vite degli apostoli e dei loro seguaci raffrontate a quelle dei filosofi), con molte citazioni di autori pagani desunte soprattutto da Clemente ed Eusebio.

I dieci discorsi sulla provvidenza. Collocati prima del 431 o dopo il 435 e rivolti a un pubblico colto, vogliono dimostrare la provvidenza divina a partire dall'ordine naturale e da quello morale e sociale per concludersi sull'incarnazione, che ne è la prova più importante. Scomparse un'opera *Sulle obiezioni dei magi*, rivolta contro i sapienti persiani e di cui rimane qualche citazione dello stesso Teodoreto, e un'altra *Contro gli ebrei*.

20. Cf SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 195-198. Cf ID., *La tecnica esegetica di Teodoreto nel Commento ai Salmi*, in "VetChr" 23 (1986) 81-116.

21. SIMONETTI M., *Lettera, o. c.*, 201. Cf anche: VICIANO A., *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas paulinas* (= Colección Teológica 72), Pamplona 1990, e COCCHINI F., *L'esegesi paolina di Teodoreto di Ciro*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 11 (1994) 511-532 (con bibliografia fino al 1994).

22. Cf SIMONETTI M., *Le Quaestiones di Teodoreto su Genesi e Esodo*, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 5 (1988) 35-56.

OPERE TEOLOGICHE

Esposizione della retta fede. Anteriore all'inizio della controversia nestoriana, è stata tramandata sotto il nome di Giustino ma è citata come di Teodoreto da Severo d'Antiochia.

Domande e risposte agli ortodossi. Anch'esse trasmesse sotto il nome di Giustino ma attribuite a Teodoreto da manoscritti bizantini, trattano in una sessantina di *quaestiones* temi diversi.

Sulla Trinità e l'incarnazione. Composta in dieci libri intorno al 430, è sopravvissuta in due libri tramandati sotto il nome di Cirillo e in frammenti greci e latini.

Confutazione dei dodici anatematismi. Scritta agli inizi del 431 e perduta in tradizione diretta a causa della condanna del 553, è conservata nella *Lettera a Evozio* di Cirillo che gli risponde.

Pentalogo. Composto nel 431 in cinque libri contro Cirillo e il concilio efesino e anch'esso perduto in tradizione diretta per causa della condanna del 553, è sopravvissuto frammentariamente in latino e in una catena greca.

Sull'unità del Figlio. Anteriore al 449, è conservata anonima in un manoscritto di Basilea. Perdute sono invece alcune opere contro diversi eretici (ariani, eunomiani, macedoniani, apollinaristi, marcioniti) e contro Origene, un *Libro mistico* e altri libri *Sulla verginità*, mentre restano gli estratti (utilizzati nel concilio efesino del 449 contro lo stesso Teodoreto) della sua opera *In difesa di Diodoro e Teodoro* successiva al 438.

Il mendicante. Scritta verso il 447 in quattro libri, è la più importante opera teologica di Teodoreto ed è rivolta contro il monofisismo. Nei primi tre libri si presenta come un dialogo tra un ortodosso e un monofisita (rappresentato appunto da un mendicante che raccoglie le sue dottrine da diverse eresie precedenti) e tratta dell'immutabilità della natura divina in Cristo, della distinzione senza mescolanza tra divinità e umanità e dell'impassibilità della stessa natura divina, tutti temi riassunti nel quarto libro. Teodoreto cita nell'opera oltre duecento passi da un centinaio di fonti patristiche, ai quali vennero aggiunte altre citazioni dopo il concilio di Calcedonia.

ALTRE OPERE

Storia dei monaci. Intitolata anche *Storia religiosa* o *Storia filotea* e composta verso il 444, in trenta capitoli descrive la vita di ventotto uomini e tre donne (una dozzina dei quali, tra cui Simeone lo sti-

lita,[23] ancora in vita) che avevano scelto la vita monastica nei pressi di Antiochia, in gran parte conosciuti dallo stesso Teodoreto. All'opera è aggiunto un trattato *Sull'amore divino*, composto verso il 449.

Storia ecclesiastica. Scritta intorno al 449, in cinque libri continua l'opera di Eusebio e tratta gli avvenimenti dal 324 al 428 (tra gli inizi della controversia ariana e la morte di Teodoro di Mopsuestia). Fortemente polemica in senso antiariano, cita molti documenti ma inquadrati in un contesto apologetico ed edificante e secondo una cronologia spesso non affidabile.

Compendio delle favole eretiche. Composto verso il 453 in cinque libri, descrive nei primi quattro le eresie da Simon Mago fino a Nestorio ed Eutiche e le confronta con la dottrina ortodossa nel quinto libro, «che costituisce un monumento unico nella letteratura patristica greca e preziosissimo per la storia del dogma».[24] Tra le sue fonti l'*Adversus haereses* di Ireneo, i *Philosophoumena* di Ippolito (che Teodoreto attribuisce a Origene) e la *Storia ecclesiastica* di Eusebio. Perduto è uno scritto *Sul concilio di Calcedonia*.

Omelie. Oltre *I dieci discorsi sulla provvidenza*, quelli tenuti al concilio di Calcedonia e uno ad Antiochia dopo la morte di Cirillo, restano pochi frammenti.

Lettere. Delle oltre cinquecento che ancora si leggevano in epoca bizantina sono sopravvissute meno della metà, che costituiscono una fonte preziosa.

IL MENDICANTE

Figlio di Dio e Figlio dell'uomo[1]

Ci sono alcuni che, non avendo rinomanza lodevole né per stirpe né per educazione né per buone opere, cercano di mettersi in vista con cattive azioni. Tale fu quel fabbro di nome Alessandro, che nulla avendo di insigne, né nobiltà di famiglia né abilità di parola né capacità politica né abilità militare né valore in guerra, ma esercitando sol-

23. Cf GRIBOMONT J., s. v. *Simeone stilita il Vecchio*, in DPAC II, 3204.
24. QUASTEN, II, 556.

1. La traduzione, condotta sull'edizione di ETTLINGER G.H., Oxford 1975, 61-62 e 226-229, è tratta da SIMONETTI M., *Il Cristo, o. c.*, 408-417; dall'introduzione (406-407) e dal commento (615-617), a cui si rinvia per maggiore completezza, sono state ricavate anche le note. I due brani presentati sono scelti dal prologo e dalla parte finale del dialogo.

tanto un'arte ignobile è diventato ben noto soltanto per la sua pazzia contro il divino Paolo.[2] E anche Semei, uomo del tutto oscuro e dappoco, è diventato famosissimo per la tracotanza verso il divino Davide.[3] E dicono che anche l'iniziatore dell'eresia manichea sia stato uno schiavo da frusta, che per brama di rinomanza ha messo per iscritto quell'abominevole dottrina.

Anche ora alcuni si comportano così, e avendo sfuggito l'ambita gloria della virtù a causa delle fatiche che ad essa conducono, si sono procacciati la rinomanza più ignobile e sciagurata. Desiderando infatti proporre nuove dottrine, hanno raccolto qua e là l'empietà da diverse eresie e così hanno messo insieme questa funesta eresia. Perciò io cercherò di discutere un po' con costoro per recar loro rimedio e prevenire quelli che son sani. Ho intitolato il mio scritto *Il mendicante* o *Il multiforme*. Infatti avendo mendicato sciagurate dottrine da molti uomini empi espongono ora questi pensieri variopinti e multiformi. Affermare infatti che il signore Cristo è solo Dio è di Simone, Cerdone, Marcione e di quanti altri sciagurati sono loro vicini. Ammettere poi la nascita dalla Vergine ma affermare che questo è stato solo un passaggio e che il Dio Logos nulla ha preso dalla Vergine, questo l'hanno tratto via dalle invenzioni di Valentino e di Bardesane e dei loro vicini di casa. Il definire poi come una sola natura la divinità e l'umanità del signore Cristo, l'hanno sottratto alle chiacchiere di Apollinare. Ancora, l'attribuire la passione alla divinità del signore Cristo, l'hanno rubato alle bestemmie di Ario e di Eunomio. Perciò veramente questa eresia assomiglia alle vesti raffazzonate dai mendicanti con stracci di diversa provenienza, e per tal motivo intitolo questo mio scritto *Il mendicante* o *Il multiforme*.[4]

Mendicante. Io credo all'Apostolo, il quale definisce Signore della gloria il crocifisso.[5]

Ortodosso. Anche io credo e ho fede che è Signore della gloria. Infatti il corpo ch'è stato appeso al legno non era di un uomo qualsiasi ma del Signore della gloria. Ma è necessario sapere che l'unione rende comuni gli appellativi.[6] Perciò stai attento. Dici che la carne del Signore è discesa dal cielo?

M. Certamente no.

2. Cf 2 *Tim* 4,14.
3. Cf 2 *Sam (2 Re)* 16,5-8.
4. Mettere in relazione la dottrina combattuta con le eresie precedenti era un procedimento consueto, mentre nuova è l'idea di presentare il monofisismo come un insieme di dottrine eretiche quasi mendicate e prese qua e là. Il collegamento con Apollinare e Ario era già in Nestorio.
5. Cf 1 *Cor* 2,8.
6. Il criterio qui enunciato, e poi sviluppato, è quello della *communicatio idiomatum*, per cui si possono predicare dell'uomo le caratteristiche della divinità e di questa le caratteristiche dell'umanità.

O. Allora è stata plasmata nel ventre della Vergine?

M. Questo lo affermo.

O. Ma allora in che senso il Signore dice: *Ma allora che sarà dunque se vedrete il Figlio dell'uomo salire dove era prima?*,[7] e ancora: *Nessuno è salito in cielo, se non colui ch'è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo che è in cielo.*[8]

M. Dice non della carne ma della divinità.

O. Ma la divinità gli deriva da Dio Padre. Come mai allora lo definisce Figlio dell'uomo?

M. Perché le proprietà caratteristiche delle nature appartengono in comune alla persona:[9] il medesimo in forza dell'unione è Figlio dell'uomo e Figlio di Dio, eterno e venuto da poco, figlio di Davide e signore di Davide, e così per gli altri simili appellativi.

O. Molto bene. Ma bisogna sapere anche questo, che la comunanza dei nomi non ha provocato la confusione delle nature. Infatti per questo cerchiamo anche di distinguere in che senso lo stesso è sia Figlio di Dio sia Figlio dell'uomo, e in che senso lo stesso esiste ieri oggi e nei secoli;[10] e con una retta distinzione delle parole troveremo che i contrari si accordano.

M. Hai detto bene.

O. Come dunque hai detto che è discesa dal cielo la natura divina, ma che essa è chiamata Figlio dell'uomo in forza dell'unione, così conviene dire che è stata appesa al legno la carne e però riconoscere che la natura divina è da essa inseparabile, sia sulla croce sia nel sepolcro, senza subire di qui passione, poiché non può patire né morire, ma ha la sostanza impassibile e immortale. In questo senso l'apostolo ha definito il crocifisso Signore della gloria, attribuendo il nome della natura impassibile a quella passibile, perché il corpo era considerato suo. Ma esaminiamo anche questo. Il beato apostolo ha detto: *Se infatti l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria.*[11] Perciò hanno crocifisso la natura che conoscevano, non quella che del tutto ignoravano. Se avessero conosciuto quella che ignoravano, non avrebbero crocifisso quella che conoscevano. Dato perciò che ignoravano la natura divina, hanno crocifisso quella umana. O non li hai uditi che dicevano: *Non ti lapidiamo per nessuna opera buona, ma per la bestemmia, perché essendo uomo ti fai Dio.*[12] E così fanno capire che

7 *Gv* 6,62.

8. *Gv* 3,13. I due brani giovannei sono addotti a sostegno della *communicatio idiomatum*.

9. L'affermazione della distinzione delle nature nell'unità del soggetto è nello spirito dell'accordo del 433.

10. Cf *Ebr* 13,8.

11. *1 Cor* 2,8, citato a sostegno dell'unità del soggetto.

12. *Gv* 10,33, citato per sottolineare la distinzione delle nature.

conoscevano la natura che vedevano, ma ignoravano del tutto quella invisibile. Perché, se avessero conosciuto anche quella, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria.

M. Ciò che dici sembra in qualche modo probabile. Ma l'insegnamento della fede dato dai padri che si sono riuniti a Nicea dice che proprio l'Unigenito, il Dio vero, consustanziale al Padre, ha patito ed è stato crocifisso.[13]

O. Mi sembra che tu ti sia dimenticato ciò che più volte abbiamo ammesso.

M. Che cosa?

O. Che dopo l'unione la Sacra Scrittura attribuisce all'unica persona sia ciò ch'è elevato sia ciò ch'è umile. E forse tu ignori anche questo, che i gloriosi padri prima hanno detto che s'è incarnato e che è diventato uomo e dopo hanno aggiunto che ha patito ed è stato crocifisso, e così prima hanno sottolineato la natura capace di patire e poi hanno aggiunto al loro discorso la passione.

M. I padri hanno detto che il figlio di Dio, la luce da luce, colui che ha tratto origine dalla sostanza del Padre, ha patito ed è stato crocifisso.

O. Più volte ho detto che l'unica persona accoglie le proprietà divine e umane. Per questo anche i beati padri, dopo aver insegnato come si debba credere nel Padre, passati alla persona del Figlio non hanno detto subito: «Crediamo nel Figlio di Dio».[14] Eppure sarebbe stato del tutto conseguente che dopo aver parlato di Dio Padre, subito dopo aggiungessero la menzione del Figlio. Invece hanno voluto tramandarci insieme il concetto della divinità e dell'incarnazione, perché non credessimo che una era la persona della divinità e un'altra quella dell'umanità. Perciò a quello che avevano detto del Padre aggiunsero che bisogna credere anche nel nostro signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio. E il Dio Logos è stato chiamato Cristo dopo ch'è diventato uomo. Perciò questo nome comprende tutto, sia le proprietà della divinità sia quelle dell'umanità. Conosciamo tuttavia quali siano di questa, quali di quella natura. Ed è facile apprendere questo proprio dalla professione di fede. A chi infatti riferisci, dimmelo, l'espressione «dalla sostanza del Padre»? Alla divinità o alla natura creata dal seme di Davide?

M. È chiaro, alla divinità.

O. E «Dio vero da Dio vero» di chi dici che sia proprio? Della divinità o dell'umanità?

13. Anche Cirillo, nella seconda lettera a Nestorio, aveva insistito sul simbolo niceno per appoggiare la sua dottrina sull'unità del soggetto.

14. Il ragionamento di Teodoreto riprende quello di Nestorio nella sua risposta a Cirillo (cf SIMONETTI M., *Il Cristo, o. c.*, 366-367) e poi la formula d'unione del 433 (*ibidem*, 386-387).

M. Della divinità.

O. Perciò consustanziale al Padre non era la carne, e neppure l'anima (infatti sono state create) ma la divinità, che ha creato tutte le cose?

M. È vero.

O. Perciò, a sentire la passione e la croce, bisogna conoscere la natura ch'è in grado di accogliere la passione, e non attribuirla a quella impassibile bensì all'altra, che proprio per questo è stata assunta. Che infatti anche gli ammirevoli padri abbiano dichiarato impassibile la natura divina e abbiano attribuito la passione alla carne, lo testimonia anche la fine della professione di fede. Dice infatti così: «Quelli che dicono: "C'è stato un tempo in cui non esisteva" e "Non esisteva prima di essere stato creato", e "È stato creato dal nulla" o affermano ch'egli deriva da altra ipostasi o sostanza o che il Figlio di Dio è mutevole o alterabile, tutti costoro condanna la chiesa cattolica e apostolica».[15] Guarda dunque quale punizione hanno minacciato a quanti attribuiscono la passione alla natura divina.

M. Qui hanno parlato di mutamento e alterazione.

O. E la passione che altro è se non mutamento e alterazione? Se infatti, mentre era impassibile prima dell'incarnazione, dopo di essa ha patito, ha patito subendo in qualche modo un mutamento. E se, immortale prima di diventare uomo, ha provato la morte,[16] come voi ammettete, dopo esser diventato uomo ha subito alterazione perché da immortale è diventato del tutto mortale. Ma tali affermazioni e i loro autori i gloriosi padri espellono dai sacri recinti e come membra putride tagliano via dal corpo sano. Ti esorto perciò a temere la pena e odiare la bestemmia.

STORIA ECCLESIASTICA

La leggenda della penitenza imperiale[17]

5. 17. Tessalonica è una città grandissima e molto popolosa, appartenente alla provincia di Macedonia, ma capitale della Tessaglia, della

15. Qui Teodoreto piega alla sua dimostrazione l'anatematismo che correda il simbolo niceno, citato comunque al di fuori del suo contesto e della sua problematica secondo un procedimento adottato già da Cirillo e da Nestorio.

16. Cf *Ebr* 2,9.

17. La traduzione, condotta sull'edizione di PARMENTIER L. rivista da SCHEIDWEILER F. (GCS 44, 306-313), è tratta, con lievi ritocchi, da RAHNER H., *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*. Documenti della chiesa dei primi otto secoli con introdu-

Acaia e di moltissime altre province, quante dipendono dal governatore dell'Illiria. Durante una ribellione verificatasi in quella città, alcuni magistrati furono percossi e lapidati. L'imperatore, infiammato da questa notizia, non riuscì a dominare l'impeto della collera, e non ne trattenne la foga neppure col freno della ragione, ma alla collera si rivolse per stabilire la punizione. Con un arbitrio tale, quale è quello dispotico e tiranno che ha spezzato ogni legame e sfugge al giogo della ragione, snudò la spada ingiusta contro tutti e uccise gli innocenti insieme coi colpevoli. Settemila uomini infatti, a quanto dicono, furono assassinati, senza che vi fosse stato prima un processo, senza una discriminazione rispetto a quelli che avevano osato commettere il delitto, come nella mietitura si tagliano insieme tutte le spighe. Ambrogio venne a conoscenza di questa tragedia carica di gemiti.

Quando l'imperatore giunse a Milano e volle entrare, come al solito, nel tempio di Dio, gli andò incontro fuori dal protiro e gli impedí di entrare sotto i portici della chiesa con queste parole: «A quanto pare tu ignori, o imperatore, la gravità dell'omicidio che hai commesso, né, cessata la collera, la ragione ha riconosciuto la tua temerarietà; forse la potenza imperiale non permette di riconoscere la colpa, e il potere accieca la ragione. Bisogna tuttavia che tu consideri la nostra natura, il fatto che è mortale e transeunte, e la polvere originaria da cui siamo nati e a cui ci avviamo a ritornare; e che non ignori, tratto in inganno dallo splendore della veste di porpora, la debolezza del corpo che vi è celato. Tu governi, imperatore, su persone della tua stessa natura, anzi su compagni di schiavitú; infatti il solo Signore e sovrano di tutti è il Creatore dell'universo. Con quali occhi, dunque, guarderai il tempio del comune Signore? Con quali piedi calpesterai quel suolo santo? Come tenderai le mani ancora gocciolanti del sangue dell'iniquo assassinio? Come riceverai il sangue prezioso nella tua bocca, che, con le parole dettate dalla collera, ha fatto versare tanto sangue ingiustamente? Vattene dunque, e non osare aggiungere altre iniquità alla prima; accetta il legame, a cui consente dall'alto Dio, il Signore dell'universo: ti guarisca e ti procuri la salute».

A queste parole l'imperatore si ritirò (allevato negli insegnamenti divini, infatti, conosceva chiaramente che cosa fosse prerogativa dei sacerdoti, e che cosa degli imperatori) e, gemendo e piangendo, ritornò al palazzo. Molto tempo dopo (erano trascorsi infatti otto mesi) ricorse

zione e commento. Trad. di MORANI M. e REGOLIOSI G. (= Teologia 4), Milano 1970, 99-102. Dal volume, a cui si rinvia per maggiore completezza, sono state ricavate anche le note. In proposito cf anche CONSOLINO F.E., *Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche*, in "Cristianesimo nella Storia" 15 (1994) 271-273.

la festa del Natale del nostro Salvatore; l'imperatore se ne stava a gemere nella reggia, versando torrenti di lacrime. Vedendo ciò Rufino (era allora maestro di palazzo e godeva di molta libertà di parola perché era familiare dell'imperatore) si fece avanti e chiese il motivo delle lacrime. Egli gemette amaramente e versò ancora più lacrime, dicendo: «Tu sì, Rufino, che puoi rallegrarti: infatti non soffri i miei mali. Ma io gemo e mi lamento per la mia sventura, pensando che il tempio divino è aperto ai servi e ai mendicanti, ed essi vi entrano senza timore e vi incontrano il loro Signore, mentre a me il tempio è inaccessibile e, oltre a ciò, il cielo mi è chiuso. Ricordo infatti la voce del Signore che dice chiaramente: *Ciò che legherete sulla terra sarà legato nei cieli*».[18] E quegli: «Se credi, correrò dal vescovo e cercherò di persuaderlo con suppliche insistenti a scioglierti dai legami». «Non si lascerà persuadere, rispose l'imperatore, so infatti che la decisione di Ambrogio è giusta e che egli non infrangerà la legge divina per rispetto al potere imperiale». Poiché Rufino con molte altre parole gli promise di cercare di convincere Ambrogio, l'imperatore lo esortò ad affrettarsi; ed egli stesso, ingannato dalla speranza, lo seguì poco dopo, fidando nelle promesse di Rufino. Ma appena il divino Ambrogio vide Rufino, disse: «Tu imiti l'impudenza dei cani, Rufino. Tu, che sei stato consigliere di un così grave assassinio, hai cancellato la vergogna dal volto e non arrossisci né temi, mentre tanto hai infuriato contro l'immagine di Dio». Dopo che Rufino gli si fece innanzi e annunciò che l'imperatore era in arrivo, infiammato da divino zelo, Ambrogio, l'ispirato da Dio, esclamò: «Io, Rufino, ti preavviso che gli impedirò di varcare la soglia della chiesa; e, se vuol mutare l'impero in tirannide, riceverò anch'io con piacere la morte». Udito ciò, Rufino fece sapere per mezzo di un messaggero all'imperatore l'intenzione del vescovo e gli consigliò di restare nel palazzo.

L'imperatore apprese questa notizia in mezzo alla piazza. «Vado, disse, e accetterò i giusti oltraggi». Quando però raggiunse il recinto del santuario, non entrò nel tempio di Dio, ma, presentandosi al vescovo (costui sedeva nella sala di ricevimento), lo supplicò di sciogliero dal legame. Ma questi tacciò di tirannia la sua intrusione e affermò che Teodosio si comportava come un pazzo contro Dio e calpestava le sue leggi. L'imperatore rispose: «Io non disprezzo le leggi stabilite, né cerco di penetrare ingiustamente nel tempio, ma ti supplico di sciogliermi dai legami, di considerare la bontà del comune Signore e di non chiudere a me la porta che il Signore ha aperto a tutti quelli che si pentono». E il vescovo: «Quale pentimento hai dunque dimostrato dopo una così grave iniquità? Con quali rimedi hai curato le ferite difficili da guarire?». «È tuo compito, rispose l'impe-

18. Cf *Mt* 16,19 e 18,18.

ratore, mostrare e dosare i rimedi, mio invece accogliere quanto proponi». Allora il divino Ambrogio disse: «Poiché tu rimetti il giudizio alla collera, e non la ragione ma la collera emette la sentenza, scrivi una legge che dichiari vane ed inefficaci le decisioni dettate dalla collera. E le sentenze riguardanti una pena di morte o una confisca restino in attesa di applicazione per trenta giorni, per ricevere il giudizio della ragione. Trascorso questo tempo, coloro che hanno messo per iscritto la sentenza mostrino il decreto. Allora, cessata la collera, la ragione, giudicando da sé, esaminerà la sentenza, e vedrà se è giusta o ingiusta. E se la troverà ingiusta, è chiaro che distruggerà quanto è stato scritto; se la troverà giusta, la confermerà, e il numero dei giorni non danneggerà la retta sentenza». L'imperatore accolse questa proposta e, sembrandogli ottima, ordinò che la legge fosse subito scritta e la confermò con la propria firma.[19] Dopo di che il divino Ambrogio sciolse il legame.

Così l'imperatore dalla profonda fede osò penetrare nel tempio di Dio, e non supplicò il Signore stando ritto, né piegando i ginocchi, ma giacendo prono sul pavimento pronunciò queste parole di David: *L'anima mia è prostrata al suolo, dammi vita secondo la tua parola*,[20] strappandosi con le mani i capelli, percotendosi il volto e bagnando il suolo con le gocce delle sue lacrime, pregava per ottenere il perdono. Quando poi giunse il momento di portare le offerte alla sacra mensa, levatosi, sempre piangendo entrò nel presbiterio; fatta l'offerta, come soleva, restò all'interno, oltre i cancelli. Ma di nuovo il grande Ambrogio non tacque, bensì gli insegnò la differenza dei posti nella chiesa. Anzitutto gli chiese che cosa volesse; avendogli l'imperatore risposto che attendeva di partecipare ai misteri divini, gli comunicò per mezzo del primo diacono: «Il presbiterio, o imperatore, è accessibile solo ai sacerdoti, per tutti gli altri è inaccessibile e inviolabile; esci dunque, e prendi posto insieme con gli altri; la porpora rende imperatori, non preti». L'imperatore molto credente accolse di buon grado questo invito e rispose che non si era soffermato all'interno dei cancelli per temerarietà, ma perché aveva appreso questo uso a Costantinopoli: «Ti sono grato, disse, anche di questa medicina».

Di tale e così grande virtù rifulsero il vescovo e l'imperatore: entrambi infatti io ammiro, l'uno per la sua libertà di parola, l'altro per la sua umiltà, l'uno per l'ardore del suo zelo, l'altro per la purezza della sua fede. E queste norme religiose, che aveva appreso dal grande vescovo, le praticò anche dopo il ritorno a Costantinopoli. Infatti,

19. Si tratta di un decreto promulgato da Graziano nel 382 e rinnovato da Teodosio nel 390.

20. *Sal* 119 (118),25.

avendolo una festa religiosa indotto a recarsi di nuovo al tempio di Dio, dopo aver portato le offerte alla sacra mensa, subito tornò indietro; e quando il vescovo della chiesa (era allora Nettario) gli domandò: «Perché mai non sei rimasto dentro?», rispose sdegnato: «Con fatica ho imparato la differenza tra imperatore e sacerdote, con fatica infatti trovai un maestro di verità. So che Ambrogio soltanto è degno di essere chiamato vescovo».

BIBLIOGRAFIA

Cf CPG III, 6200-6288; DPAC II, 3371-3374: s. v. (CAVALCANTI E.); QUASTEN, II, 541-559.

Edizioni

PG 80-84 (SCHULZE J. L. e NOESSELT J. A.); parziali: GCS 44 (*Storia ecclesiastica*, PARMENTIER L. e SCHEIDWEILER F.); con trad. francese: SC 40, 98, 111 (*Lettere*, AZÉMA Y.), 57 (*Cura delle malattie dei greci*, CANIVET P.), 234, 257 (*Storia dei monaci* e *Sull'amore divino*, CANIVET P., - LEROY-MOLINGHEN A.), 276, 295 e 315 (*Commento a Isaia*, GUINOT J.-N.); *Il mendicante*, ETTLINGER G. H., Oxford 1975; *Quaestiones sull'Ottateuco*, FERNÁNDEZ MARCOS N., - SÁENZ-BADILLOS A. (= Textos y Estudios Cardenal Cisneros 17), Madrid 1979; *Quaestiones su Re e Cronache*, FERNÁNDEZ MARCOS N., - BUSTO SÁIZ J.R. (= Textos y Estudios Cardenal Cisneros 32), Madrid 1984.

Traduzioni in italiano

Storia dei monaci: GOTTARDI G., Siena 1965; MEGLIO S. (= Scritti Monastici 6), Padova 1986; GALLICO A. (= CTP 119), Roma 1995. *I dieci discorsi sulla provvidenza*: NINCI M. (= CTP 75), Roma 1988.

Studi

Cf le indicazioni bibliografiche (fino al 1987) di AZÉMA Y., s. v. *Théodoret de Cyr*, in *DSp* 15 (Paris 1991) 418-435. A queste sono da aggiungere: BERGJAN S.-P., *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus: Aspekte der altkirchlichen Trinitätslehre* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 60), Berlin 1994; GUINOT J.-N., *L'Exégèse de Théodoret de Cyr* (= ThH 100), Paris 1995 (con bibliografia fino al 1993); KOCH G., *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung* (= Frankfurter theologische Studien 17), Frankfurt am Main 1974; NINCI M., *Aporia ed entusiasmo. Il mondo materiale e i filosofi secondo Teodoreto e la tradizione patristica greca* (= Temi e testi 24), Roma 1977; VICIANO A., *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas paulinas* (= Colección Teológica 72), Pamplona 1990.

SAN DIADOCO DI FOTICA

Cenni biografici e scritti[1]

Fra i più autorevoli maestri di spiritualità ascetica e mistica dell'Oriente cristiano antico,[2] Diadoco (sec. v), vescovo di Fotica nell'*Epirus Vetus*, fu avversario del monofisismo ai tempi del Concilio di Calcedonia (451) e firmatario – se non anche redattore – della lettera inviata dai vescovi epiroti all'imperatore Leone I dopo l'uccisione ad Alessandria nel 457 del vescovo cattolico Proterio da parte dei monofisiti.[3]

Fatto, forse, prigioniero durante un'incursione dei Vandali di Genserico in Epiro, sarebbe stato portato a Cartagine.[4] Si potrebbe così spiegare la testimonianza di Vittore di Vita, che nel prologo alla *Historia persecutionis Vandalicae*, scritta nel 484, definisce il «beato Diadoco» «grande e degno di essere celebrato con ogni genere di lode, ... di cui come astri splendenti restano in gran numero aforismi istrut-

1. Gli scritti diadochei saranno citati (*Perf.* = *Capita centum de perfectione spirituali*; *Serm.* = *Sermo de ascensione Domini Nostri Iesu Christi*; *Vis.* = *Visio*; *Cat.* = *Catechesis*) secondo l'edizione del Des Places, su cui vedi *infra*, *Edizioni*.

2. «Avec Évagre le Pontique, Diadoque de Photicé a été le maître de la spiritualité orientale» (DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles* [= SC 5ter], Paris 1966, 66). Cf SPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (= OrChrA 206), Roma 1978, 14 e *passim*; MESSANA V., *Diadoco. Cento considerazioni sulla fede* (= CTP 13), Roma 1978, 10; ID., *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel v secolo*, in "Augustinianum" 19 (1979) 151-166; ID., *Evagrio Pontico. La preghiera* (= CTP 117), Roma 1994, s. v. *Diadoco* nel relativo *Indice dei nomi e delle cose notevoli*.

3. Cf DES PLACES É., *Diadoque de Photicé*, in *DSp* 3, 817ss.; ID., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, *o. c.*, 9-12; STIERNON D., *Diadoque de Photicé*, in *DHGE* 14, 374ss.; WARE K., *Diadochus von Photice*, in *Theologische Realenzyclopädie*, 8,617ss.; MESSANA V., *Diadoco. Cento considerazioni*, *o. c.*, 7ss.; ID., *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana...*, *o. c.* 151.

4. Congettura di MARROU H.-I., *Diadoque de Photikè et Victor de Vita*, in "Revue des Études Anciennes" 45 (1943) 225-232, definita da COURCELLE P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964[3], 189 nota 2, «hardie mais séduisante». Secondo quest'ultimo, il «raid en Épire est celui de 467 ou 474» (*ibid.*).

tivi di fede cattolica»[5] e lo dice maestro di Eugenio – se questi, come pare, è il destinatario di tale prologo –,[6] vescovo di Cartagine negli anni 481-505. Si potrebbe, parimenti, fors'anche spiegare l'influsso che la centuria diadochea – il capolavoro del santo di Fotica – avrebbe esercitato sul *De vita contemplativa* di Giuliano Pomerio, vissuto nell'Africa ariana prima di stabilirsi nella seconda metà del sec. v – probabilmente in seguito all'invasione vandalica – ad Arles, dove fu maestro di Cesario.[7]

Se pochissimo si sa della sua vita (e della città di Fotica),[8] nulla di preciso può dirsi circa la data di composizione dei suoi scritti a noi pervenuti.

I *Capita centum de perfectione spirituali* (*Kephálaia gnostikà ekatón*) costituiscono l'opera cui sono soprattutto legate la chiara fama di Diadoco e la sua ininterrotta influenza, direttamente o indirettamente, su grandi scrittori di ascetica e di mistica: in Oriente, da Massimo il Confessore a Giovanni Climaco, a Simeone il Nuovo Teologo, agli esicasti e – attraverso la *Filocalia*[9] – ai moderni mistici russi; in Occidente, da Giuliano Pomerio a Ignazio di Loyola e a Teresa d'Avila.[10]

Del genere dei *kephálaia* – capitoli, o sentenze, in quanto tali particolarmente atti a favorire la meditazione[11] –, essi si collocano nel-

5. VITTORE DI VITA, *Historia persecutionis Vandalicae*, prol. (traduzione di COSTANZA S., *Vittore di Vita. Storia della persecuzione vandalica in Africa* [= CTP 29], Roma 1981, 27s.).
6. Cf COSTANZA S., *o. c.*, 14s.
7 Cf PRICOCO S., s. v. *Pomerio Giuliano*, in DPAC II, 2871s.
8. Cf MESSANA V., *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana...*, *o. c.*, 151-154.
9. Del vol. I – che comprende anche la centuria diadochea – de *La Filocalia*, a cura di ARTIOLI M.B., – LOVATO M.F., Torino 1982, cf la recensione di MESSANA V., in "Schede Medievali" 10 (1986) 130-134.
10. In età moderna l'Occidente ha conosciuto i *Cento capitoli* diadochei soprattutto attraverso la traduzione latina di TORRES F. (TURRIANUS) del 1570, ristampata in PG 65, 1167-1212. Il santo di Fotica figura tra gli autori raccomandati dalla Compagnia di Gesù ai maestri dei novizi.
11. «On imagine assez les auteurs de *Centuries* ascétiques (...) inscrivant chaque jour sur un manuscrit de chevet la pensée qui les a le plus frappés. Le centième jour venu, on enfile les perles sans autre ordre que celui de leur venue ou bien on brasse les feuillets, laissant à la seule fantasie le soin de les regrouper au sein de la centurie. (...) Les *Centuries* ressemblent assez bien à un fichier systématique en beau désordre. (...) Ce désordre a du bon pour les lecteurs frustes qui devaient être la majorité dans les monastères aux écoutes des centuristes, incapables de soutenir une lecture suivie. (...) Les *Centuries* leur offraient chaque jour, au hasard du rouleau ouvert, une pensée se suffisant à elle-même et de nature à nourrir leur méditation» (DISDIER M.-Th., *Le témoignage spirituel de Thalassius le Lybien*, in "Revue des Études Byzantines" 2 [1944] 81s.). Il genere dei *kephálaia*, già diffuso in età classica, fu introdotto nella letteratura cristiana antica probabilmente da Evagrio Pontico e da questi certamente impiegato per primo mediante la formula della centuria (cf le introduzioni di MESSANA V., rispettivamente a DIADOCO, *Cento considerazioni...*, *o. c.*, 13s., e ad EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, 29s. e note 97-100).

l'alveo di una tradizione che nel numero cento vedeva simboleggiata la santità: autentico itinerario dell'anima verso Dio, vogliono indicare la via per *raggiungere la perfezione che il Signore, nostra Guida, ci ha additata perché ognuno di noi faccia fruttificare il seme della Parola secondo l'esempio della parabola del Redentore.*[12]

Dopo una premessa costituita da dieci definizioni – vero e proprio decalogo dell'"utopia" umana per viverla nell'orizzonte cristiano –, la centuria sembra articolarsi in cinque sezioni:[13] la prima (cc. 1-23) concerne i valori antropologici e teologici dell'asceta cristiano che vive di fede dialogando con Dio nella riflessione sulla Bibbia; la seconda (cc. 24-40) tratta dei momenti e dei protagonisti del combattimento spirituale sotto l'influsso dello Spirito Santo, e indica i segni di riconoscimento dello Spirito Veritiero e dello spirito ingannatore; la terza (cc. 41-66) riguarda le virtù proprie del «progetto uomo» secondo il Vangelo, a partire dall'obbedienza; la quarta (cc. 67-94) scandaglia i misteri dell'anima oggetto di contesa tra Dio e il demonio, e coglie i rapporti fra natura e grazia, spinta verso il male e anelito al bene; la quinta (cc. 95-100) verte sul fondamento ultimo della conversione costante del cuore e dell'umiltà metafisica.

Il *Sermo de ascensione Domini Nostri Iesu Christi*, di ispirazione antimonofisita, s'incentra sui temi della glorificazione del Signore nell'unica ipostasi divino-umana e della deificazione dell'uomo quale frutto dell'incarnazione del Figlio di Dio.

La *Visio* – un dialogo che Diadoco immagina d'intrattenere in sogno con Giovanni Battista – verte su problemi di vita mistica: dall'elogio del deserto alle discussioni sulla natura delle apparizioni divine, sulla virtù di Dio (*bellezza senza forma che si conosce soltanto nella gloria*),[14] sulla forma delle anime separate dai corpi e su quella degli angeli, sulla forma e la gloria del Figlio, sulla visione degli angeli.

La *Catechesis* (attribuita a Diadoco solo da una parte della tradizione manoscritta) tratta dei rapporti di Dio con il mondo, della conoscenza degli angeli e della loro visione di Dio, delle buone opere degli uomini e della loro visione beatifica.

Aspetti della spiritualità diadochea

Gli scritti di Diadoco, per l'eleganza della prosa e la raffinatezza dello stile, tradiscono una personalità di grande cultura: manifestano l'influsso di Evagrio Pontico e, suo tramite, dei Cappadoci, di Ori-

12. *Perf.*, prol.
13. Secondo il nostro tentativo di proporre una chiave di lettura delle *Cento considerazioni...*, *o. c.*, 18s.
14. *Vis.*, r. 15.

gene, di Clemente Alessandrino, fino a riecheggiare in certe formule ed espressioni Aristotele, Platone, e persino Omero;[15] vibrano degli ideali che ancora nel sec. V permettevano la coesistenza della paideia classica con gli intricati labirinti delle dispute teologiche.

Essi ci presentano infatti il santo di Fotica tutt'altro che disinteressato alle controversie dottrinali del suo secolo. Oltre al *Discorso sull'ascensione di Nostro Signore Gesù Cristo* – la cui seconda parte lo mostra strenuo difensore delle due nature del Cristo contro il monofisismo –, sono soprattutto i *Cento capitoli* a meritargli il titolo di polemista, per la sua oculata confutazione del messalianesimo, la grande eresia spirituale dell'Oriente cristiano.[16]

Nella centuria in particolare, ove con equilibrio e misura esprime la sapienza biblica in termini di greca spiritualità, Diadoco perviene ad una sintesi antropologica aliena dal pessimismo messaliano e parimenti dalla superbia pelagiana: propone all'atleta della fede il travaglio ascetico dell'apotassi apostolica (cui erano restii i messaliani), senza tuttavia invitarlo ad essere troppo fiducioso nelle capacità delle sue forze e nell'impegno della sua volontà (come pretendevano i pelagiani).

Egli, benché mai nomini direttamente i messaliani, combatte esplicitamente quanti congetturavano *che la grazia e il peccato, lo Spirito di Verità e lo spirito di errore stiano contemporaneamente nascosti nel profondo dell'anima dopo il battesimo, parlandone come di due persone di cui l'una induce lo spirito al bene e l'altra al male*,[17] e ritenevano *compresenti nel cuore del credente la grazia e il peccato come due persone*,[18] erroneamente interpretando *Gv* 1,5 e *Mt* 15,18s.[19] Pur senza loro negare la validità della preghiera, ne rigetta il materialismo, il quietismo e ogni altro esasperante estremismo,[20] con la medesima determinazione con cui si contrappone a quei cristiani che vivono

15. DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, o. c., 11s.
16. Cf HAUSHERR I., *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, in "Orientalia Christiana Periodica" 1 (1935) 328-360; RIGGI C., *Il movimento messaliano da Epifanio di Salamina a Diadoco di Fotica*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari" 6 (1985) 183-205 (ivi ragguagli bibliografici sugli studi precedenti).
17. *Perf.*, 76.
18. *Perf.*, 80.
19. *Perf.*, 80. 83. L'opposizione di Diadoco ai messaliani è decisa (come quella di Marco l'Eremita): cf *Perf.*, 77. 85; vedi *infra*, nota 34.
Il dualismo nell'uomo è, secondo il santo di Fotica, frutto dell'ambivalenza dello spirito limitato, in quanto misteriosa duplice potenzialità etica (cf *Perf.*, 78; vedi *infra*, nota 34).
20. La lucida polemica diadochea contro gli estremismi messaliani «ci può in qualche modo testimoniare che certi ambienti epiroti erano stati raggiunti dal materialismo mistico siriano, benché non nelle forme strane di cui ci parla Epifanio, ma in quelle più teologicamente impegnate di cui ci parla il contemporaneo Marco l'Eremita» (MESSANA V., *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana...*, o. c., 158).

superficialmente il Messaggio immersi nel secolo contrassegnato dall'*éros* volgare.[21]

Esaltatore dei valori della natura alla luce della Rivelazione, Diadoco sceglie sempre la via di mezzo, fondando i suoi insegnamenti sulla regola biblica e classica del *métron* che evita ogni eccesso: nel dolore o nella gioia,[22] nella dieta alimentare[23] o – persino – nella recita delle preghiere.[24]

Come nella forma letteraria contempera la purezza grammaticale e lessicale con alcune novità linguistiche, così nel proporre uno stile di vita sobrio e controllato rivela uno spirito fedele al Messaggio e all'*eukairía* che ne combatte ogni distorsione. Di qui la sua insistente esortazione a cogliere il *kairós* in ogni circostanza[25] e a perseguire – con l'aiuto di Dio – gli ideali della *hesuchía* e dell'*amerimnía*,[26] previa l'*apátheia* che, in senso propriamente cristiano, consiste *nel restare imbattuti quando siamo combattuti dai demoni*.[27]

Autentica *probátio fidei*, la lotta contro i *logismoí*[28] continua infatti anche dopo il battesimo, poiché Dio vuole che l'uomo sappia con la «lampada» dello Spirito[29] discernere gli spiriti[30] non lasciandosi mai turbare dai pensieri cattivi, né mai credendo a sogni o visioni,[31] e giunga alla *teleía agápe* per le tappe della purificazio-

21. *Perf.*, 57.
22. *Perf.*, 68-69.
23. *Perf.*, 43-51.
24. *Perf.*, 68.
25. *Perf.*, 66. 96. 99.
26. In Diadoco *hesuchía* e *amerimnía* sono spesso associate (cf le rispettive voci nell'*Index ascétique et mystique* di DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles, o. c*). Secondo GIOVANNI CLIMACO, *Scal.* 27, «è proprio dell'*esichia* il dono dell'*amerimnia* che guida tutte le nostre azioni in qualunque contingenza spirituale o materiale» (traduzione di RIGGI C., *Giovanni Climaco. La scala del paradiso* [= CPT 80], Roma 1989, 321). Cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien*, II. *La prière* (= OrChrA 230), Roma 1988, 326s.
27. *Perf.*, 98. Vedi *infra*, p. 441, nota 52; cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, *o. c.*, 261ss.
28. La demonologia diadochea si colloca prossimamente nell'alveo di quella evagriana. Quanto alle teorie sui *logismoí* nell'antico cristianesimo, cf la nostra *Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, nota 82.
29. *Perf.*, 28.
30. Cf l'*Indice dei nomi e delle cose notevoli* delle *Cento considerazioni...*, *o. c.*, s. v. *Discernimento*; ATANASIO, *Vita Antonii*, 11; EVAGRIO PONTICO, *Pract.*, 43.50; *Mal. cog.* 2.7; *Eul.* 24; DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, *o. c.*, 43; la nostra *Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, nota 175; GIOVANNI CASSIANO, nel presente volume, p. 198, nota 48.
31. Cf l'*Indice dei nomi e delle cose notevoli* delle *Cento considerazioni...*, *o. c.*, alle voci: *Sonno, sogni e visioni*; l'*Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, 46ss., note 174-175.181. Attraverso i progressi conseguiti nella *gnôsis* (non scienza razionale, ma scienza – o conoscenza, o contemplazione – spirituale) l'asceta va ottenendo quale segno dello Spirito il *dioratikòn chárisma*, dono del discernimento dei misteri di Dio e dei segreti del cuore umano, e acquistando un'*aísthesis*, cioè un «senso» speciale, un'intuizione spirituale atta a fargli discernere i «pensieri», gli «spiriti», le «ragioni» della guerra condotta dai demoni contro di lui anche per via di sogni ingannatori e visioni illusorie: *È luce di vera scienza il saper distinguere con sicurezza il bene dal*

ne[32] combattendo gli avversari soprattutto con la preghiera,[33] il costante ricordo di Dio[34] e la breve invocazione del nome di Gesù,[35] vera sintesi del sinergismo divino-umano.

Alla luce di tali insegnamenti sul combattimento spirituale[36] si comprendono le peculiarità della teologia dell'immagine nella dottrina diadochea: benché vi si possa intravvedere un'ottimistica visione di fondo riconducibile a certo pelagianesimo sviluppatosi prima delle puntualizzazioni agostiniane, è indubbio che il santo di Fotica riconosca sempre la necessità della grazia divina, la quale *non cessa di operare insieme all'anima, venendo impercettibilmente in suo soccorso*[37] dacché con il battesimo *rinnova* subito in essa *lo splendore dell'immagine divina*, fino ad elargirle con *la nostra cooperazione «il bene della somiglianza».*[38]

male (*Perf.*, 6). Questi temi sono da Diadoco trattati specialmente nei cc. 26-40.75-89 della centuria.
Sulla dottrina dei sensi spirituali nei Padri, oltre al fondamentale articolo di RAHNER K., *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 13 (1932) 113-145 (ma i preannunzi si trovano già in Clemente Alessandrino: cf l'articolo di MESSANA V., in "Augustinianum" 20 [1980] 485-497), cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, o. c., 94s. e *passim*; la nostra *Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, o. c., nota 131.

32. *Perf.*, 17.

33. Cf l'*Indice dei nomi e delle cose notevoli* delle *Cento considerazioni...*, o. c., alle voci: *Orazione, preghiera.*

34. Il ricordo di Dio, *mnéme toû Theoû* – l'espressione è filoniana e stoica, l'idea è biblica – «est la ferveur de l'âme, son recueillement habituel» (DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, o. c., 49; cf l'*Indice dei nomi e delle cose notevoli* delle *Cento considerazioni...*, o. c., s. v. *Memoria [ricordo] di Dio*), che l'asceta deve opporre al ricordo del male, *mnéme toû kakoû*, cioè ai pensieri cattivi e alle tentazioni, e in generale all'istinto del male, *héxis toû kakoû*, frutto della divisione provocata dal peccato originale nella volontà umana. Non lasciarsi mai sottrarre al ricordo di Dio è assai difficile «à un être si étroitement lié à la matière et aux soucis terrestres. Et pourtant la pensée de Dieu doit être aux chrétiens plus habituelle que la respiration» (ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, o. c., 330).

35. L'invocazione del nome di Gesù mette in fuga ogni *logismós* suscettibile di dividere lo spirito, grazie alla continua *ruminatio* consentita dalla sua semplicità e brevità. Insegnandone il metodo, benché senza formula precisa (cf l'*Indice dei nomi e delle cose notevoli* delle *Cento considerazioni...*, o. c., s. v. *Gesù*), Diadoco si colloca fra i maestri della preghiera *monológistos* – definita così da GIOVANNI CLIMACO, *Scal.*, 15 –, risalente secondo la tradizione copta a Macario il Grande, privilegiata negli ambienti ascetici a partire dal sec. v (oltre che da Diadoco, anche da Nilo d'Ancira, ecc.), diffusa nel sec. VI presso i monaci del deserto di Gaza attraverso le formule catanittica *Abbi pietà di me!* (*Lc* 18,14) e ausiliatrice *Vieni in mio aiuto!* (*Sal* 70 [69],2).– quest'ultima, peraltro, già da Cassiano giudicata eccellente in ogni circostanza -. Cf oltre all'*Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, o. c., nota 184, MESSANA V., *«Postulatio» nel contesto eucologico delle «Conlationes» di Giovanni Cassiano*, in «Quaderni di Cultura e di Tradizione classica» 2-3 (1984-1985) [1987] 103s.

36. Si vedano soprattutto i cc. 24-40 della centuria. Sul combattimento spirituale nell'orizzonte dell'ascetica patristica, cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, o. c., 225-256.

37. *Perf.*, 87.

38. *Perf.*, 89. Circa le distinzioni fra «immagine» e «somiglianza» nella dottrina dei Padri, cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, o. c., 53ss; vedi *infra* p. 438, nota 41 e p. 441, nota 52.

Perché diventi *theológos*,[39] l'asceta dovrà compiere un cammino – per così dire a ritroso – arduo e difficile: divincolarsi sempre più dalle spire del demonio ingannatore che divide il "senso" dell'anima dello spirito e del cuore, per spogliarsi dell'*ingloriosa nudità*[40] dell'Adamo postlapsario, e progredire via via nell'acquisto delle virtù, per rivestirsi della grazia dell'originaria nudità gloriosa.[41]

Attraverso tali *prokopaí* – a partire da quella dell'obbedienza[42] – andranno rimarginandosi le ferite della disobbedienza, e all'abito della vergogna verrà sostituendosi la veste della gloria.

Trasmissione del testo

La tradizione manoscritta diretta e indiretta degli scritti diadochei – particolarmente ricca quella della centuria – è ampiamente illustrata da DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, *o. c.*, 68-83. 207s.

CENTO CAPITOLI GNOSTICI[1]

Decalogo del perfetto atleta cristiano (*Perf.*, prol.)

Prima definizione. La fede: pensare a Dio senza le passioni.[2]

Seconda definizione. La speranza: emigrare[3] amorosamente con l'intelletto verso i beni che si sperano.

39. La *theología*, che associata alla *sophía* costituisce il grado superiore della *gnôsis*, è per Diadoco familiarità con la parola di Dio in quanto l'illuminazione porta l'anima a parlare a Dio con un linguaggio spirituale e umile (*Perf.*, 67.70; cf DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, *o. c.*, 40; MESSANA V., *Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, note 77 e 108): a tale grado il cristiano perviene progredendo verso la perfetta comprensione della fede e tuttavia mai abbandonando il piano di questa (di qui uno dei motivi per cui alla nostra traduzione della centuria si è dato il titolo *Cento considerazioni sulla conoscenza della fede* – poi "ritoccato" dall'editore –), pur se prova talora il sentimento psicologico di *innalzarsi al di sopra della fede* (*Perf.*, 91; cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien*, II. *La prière*, *o. c.*, 186ss.).

40. *Perf.*,52.

41. *Perf.*, 52. Cf MESSANA V., *La nudité d'Adam et d'Ève chez Diadoque*, in LIVINGSTONE E.A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/1, Oxford / New York 1982, 325-332.

42. *Perf.*, 41. Sul progresso dalla *prâxis* alla *theoría* nella dottrina dei Padri, cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, *o. c.*, 173ss.; vedi *infra*, p. 434, nota 17.

1. Traduzione di MESSANA V., *Diadoco. Cento considerazioni...*, *o. c.* (con alcuni adattamenti).

2. *Énnoia perì Theoû apathés*. Al dire di EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, c. 4 (cf la relativa nota 13), per diventare *interlocutore di Dio* bisogna liberarsi da ogni *pensiero contaminato da passioni*, *nóema empathés*.

3. Su tale «emigrazione», *ekdemía*, cf

Terza definizione. La pazienza:[4] tenere sempre rivolto lo sguardo della mente – senza spostarlo mai – verso l'Invisibile come se fosse visibile.

Quarta definizione. Il distacco dalle ricchezze: non volerne il possesso con quello stesso impegno con cui altri vogliono possederle.

Quinta definizione. La scienza: ignorare se stessi nello slancio che ci porta verso Dio.

Sesta definizione. L'umiltà: dimenticarsi sempre del bene operato.

Settima definizione. La mansuetudine:[5] desiderare fortemente di non lasciarsi trascinare dalla collera.

Ottava definizione. La castità:[6] sentirsi sempre intimamente uniti a Dio.

Nona definizione. La carità: crescere nell'amore del prossimo che pur ci fa violenza.

Decima definizione. La trasformazione totale: considerare la tristezza della morte una gioia nel godimento di Dio.

Continenza come autodominio (*Perf.*, 42)

42. Il dominio di sé è denominatore comune di tutte le virtù; chi cerca dunque il dominio di sé deve *dominarsi in tutto*.[7] Come infatti l'amputazione di una parte qualunque del corpo umano, pur di esigue dimensioni, deturpa tutto l'uomo – anche se quel che viene a mancare alla sua figura è ben poca cosa –, così chi trascura una sola virtù rovina – come fa a non saperlo? – tutta la bellezza dell'autodominio.

Bisogna pertanto avere a cuore non solo le virtù che riguardano il corpo, ma anche quelle che possono purificare il nostro uomo interiore. Che vantaggio otterrà, ad esempio, chi ha conservato vergine il corpo, se si è lasciato sedurre l'anima dal demonio della disobbedienza?[8] Ovvero, come potrà essere incoronato[9] chi si è astenuto dal-

MESSANA V., *Evagrio Pontico. La preghiera*, *o. c.*, nota 105 al c. 46.

4. Cf *ibid.*, nota 51 al c. 23.

5. Così rendiamo il termine *aorgesía* (letteralmente: «assenza di collera»), che per EVAGRIO PONTICO (*La preghiera*, *o. c.*, nota 30 al c. 14) si identifica appunto con la *praótes*. Secondo questi (*Pract.*, 42), peraltro, la collera è buona se ce ne si serve per respingere i pensieri ispirati dai demoni; parimenti secondo DIADOCO (*Perf.*, 62), per il quale il suo uso nei confronti degli empi e di quanti si comportano con sfrenata violenza procura all'anima un «supplemento di mansuetudine», *prosthéken praútetos*.

6. Vedi *infra*, nota 8.

7. *1 Cor* 9,25.

8. Sul tema della verginità nella spiritualità cristiana antica, cf AUBINEAU M., *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* (= SC 119), Paris 1966, 23ss.

9. Cf *1 Cor* 9,25.

l'ingordigia e da ogni appetito del corpo ma non ha avuto cura di reprimere la presunzione e la brama di gloria, né ha tollerato una pur breve afflizione, giacché la divina bilancia darà in ricompensa secondo i meriti la luce della giustizia[10] a quanti avranno praticato le opere della giustizia in spirito di umiltà?

Obbedienza, umiltà e povertà (*Perf.*, 41. 95. 65)

41. Fra tutte le virtù che guidano nel cammino di perfezione, l'obbedienza costituisce il bene primario.[11] Intanto, rimuove la presunzione e genera in noi l'umiltà; poi, per coloro che ad essa si sottomettono con arrendevolezza, viene anche ad essere una porta che li introduce all'amore di Dio. Per averla rifiutata, Adamo precipitò nel profondo Tartaro; per essersene innamorato, il Signore obbedì al Padre suo fino alla croce e alla morte – senza essere per questo in nulla inferiore alla maestà paterna – secondo il piano dell'economia divina, perché, prosciogliendo l'umanità dall'imputazione di disobbedienza con la propria obbedienza, riconducesse alla vita beata ed eterna gli uomini vissuti nell'obbedienza.[12] Soprattutto di questa deve aver cura chi affronta la lotta contro la presunzione del diavolo: essa ci indicherà senza inganno tutti i sentieri delle virtù lungo il cammino del progresso.

95. L'umiltà è cosa difficile da acquisire: è grande nella misura in cui ci si travaglia per raggiungerne la perfezione. Ma di fatto, in coloro che partecipano della santa scienza, essa è presente in due modi.

L'uno è proprio dell'atleta della pietà quando a metà della sua esperienza spirituale ha dei sentimenti più umili o a causa delle infermità fisiche, o a motivo di quegli odi che chi osserva la giustizia suole subire da parte di coloro che gli sono nemici quando non dovrebbero esserlo, ovvero per via dei cattivi pensieri. L'altro è proprio di chi è già stato illuminato dalla grazia divina nel senso dello spirito tutto ripieno delle certezze di Dio,[13] allorché la sua anima possiede l'umiltà come una seconda natura. Infatti, *l'anima ripiena di pinguedine*[14] per divina

10. *È luce di vera scienza il saper distinguere con sicurezza il bene dal male. Allora infatti la via della giustizia, che innalza l'intelletto verso il sole della giustizia, lo introduce nello splendore sconfinato della scienza in quanto ormai alla ricerca pienamente libera dell'amore* (*Perf.*, 6). *La luce della giustizia è la scienza, poiché la giustizia è il canone delle virtù* (EVAGRIO PONTICO, *Schol. in Ps.* 36,6; cf ID., *La preghiera*, *o. c.*, nota 87 al c. 38).

11. *Nasce da un cuore realmente contrito* l'obbedienza, di cui *non c'è nulla di più umile* (*Vis.*, 7-8).

12. Cf *Fil* 2,6-8.

13. Sul binomio *aísthesis-plerophoría* (di origine messaliana), frequente in Diadoco, cf DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, *o. c.*, 38s.

14. *Sal* 63 (62),6; cf *Ger* 31,14.

bontà non può più levarsi in superba vanagloria, neanche se ha osservato incessantemente i divini comandamenti; anzi, si giudica più bassa di ogni altra creatura,[15] in quanto partecipe della benignità di Dio.

La prima umiltà comporta spesso afflizioni e scoraggiamenti; la seconda, gioia ben moderata da prudente riserbo. Perciò hanno l'una quanti – come ho detto – stanno in mezzo alle lotte; ricevono l'altra quanti sono prossimi alla perfezione. La prima è spesso oggetto di scherno da parte di chi gode dei successi del mondo; alla seconda invece possono venir offerti tutti i regni della terra:[16] ma essa non si esalta, né sente minimamente i terribili dardi del peccato, poiché essendo tutta spirituale ignora totalmente la gloria terrena.

L'atleta però non può assolutamente giungere alla seconda senza passare per la prima;[17] poiché la grazia non può concederci la grande ricchezza della seconda se non dopo aver reso duttile mediante la prima la nostra volontà sottoponendola a sofferenze educative per libera adesione e non per costrizione.

65. È assai conveniente e del tutto giovevole che appena abbiamo scorto la via della pietà vendiamo subito i nostri beni e ne distribuiamo gli utili ricavati secondo il comandamento del Signore,[18] senza disobbedire – con la scusa[19] di voler osservare punto per punto i comandamenti – a questo precetto di salvezza.

Da tale comportamento ci verrà prima di tutto la bella libertà da affanni, e conseguentemente poi la povertà che non tende insidie, quella povertà cioè che si solleva al di sopra di ogni ingiustizia e di ogni contesa, per il fatto che non abbiamo più il ceppo che attizza il fuoco dell'avidità.[20] Ma ci riscalderà allora, più delle altre virtù, l'umiltà, che ci farà riposare – quasi fossimo realmente nudi – sul suo proprio seno, come una madre riscalda il suo piccino stringendoselo

15. Cf EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, c. 121 e relativa nota.
16. Cf *Mt* 4,8.
17. Non si può accedere alla *theoría* senza passare per la *prâxis*: cf MESSANA V., *Giovanni Cassiano*, nel presente volume, p. 200, nota 62.
18. Cf *Mt* 19,21; *Mc* 10,21; *Lc* 18,22.
19. Di ciò tratta Diadoco nel successivo c. 66 della centuria.
20. Cf GIOVANNI CASSIANO, *Inst.*, 7,28 (in questo stesso volume, p. 210). Sul rapporto tra povertà effettiva e povertà affettiva nella riflessione patristica, cf MARA M. G., *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980; AA.VV., *«Per foramen acus». Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del giovane ricco* (= StPatrMed 14), Milano 1986; CRACCO RUGGINI L., *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico*, in "Athenaeum" n. s. 65 (1987) 547-552; CATAUDELLA M., *Ricchi e ricchezza nell'antico cristianesimo*, in "Sileno" 14 (1988) 195-204; fra le indagini di MESSANA V.: *L'economia nel «Quis dives salvetur?». Alcune osservazioni filologiche*, in "Augustinianum" 17 (1977) 133-143; *Povertà e lavoro nella paideia ascetica di Giovanni Cassiano* (= QPresCult 19), Caltanissetta 1985, pp. 20ss.; *La «mesótes» nel «De voluntaria paupertate» di Nilo d'Ancira*, in LIVINGSTONE E. A. (ed.), *Studia Patristica* XX, Leuven 1989, 274-282.

fra le braccia, quando nella sua semplicità infantile egli ha gettato chissà dove gli indumenti che si è tolti di dosso, più felice nella sua grande innocenza di stare in assoluta nudità che in un bel vestito fantasia.[21] Sta scritto infatti: *Il Signore custodisce i semplici; mi sono umiliato ed egli mi ha salvato.*[22]

Ricordo di Dio e invocazione del nome di Gesù (*Perf.* 27. 56. 59. 61. 73. 97)

27. Pochi sono in grado di conoscere esattamente tutte le loro cadute. Ci riescono coloro la cui mente non si sottrae mai al ricordo di Dio.[23] (...)

56. Che la vista, il gusto e tutti gli altri sensi – quando ne usiamo oltre misura – facciano svanire la memoria del cuore,[24] ce lo insegna per prima Eva. Finché non osservò con voluttà l'albero proibito, ella serbava con cura nella memoria il precetto divino. Per questo era ancora come protetta dalle ali del divino amore, ignara quindi della sua nudità. Ma dopo che con compiacimento ebbe fissato lo sguardo sulla pianta, e dietro la veemente spinta del suo desiderio ne prese, e infine dietro il travolgente impulso della sua voluttà ne gustò il frutto, subito si compiacque pure dell'unione carnale, restando – ormai nuda – avvinghiata alle spire della passione. Allora si diede tutta in braccio al suo appetito, in balía dei godimenti passeggeri, coinvolgendo nel suo peccato anche Adamo con quel frutto dolce a vedersi.[25] Da quel momento lo spirito umano può a malapena ricordarsi di Dio e dei suoi comandamenti.

Guardando dunque sempre nel fondo del nostro cuore con un ricordo incessante di Dio, dobbiamo vivere come ciechi in questo mondo ingannatore. (...)

59. (...) Solo quanti meditano incessantemente, nel profondo del loro cuore, questo santo e glorioso nome,[26] potranno anche vedere infine la luce del loro spirito;[27] poiché il nome di Gesù, assimilato

21. Questo capitolo è centrale nella centuria per l'accezione diadochea di *gumnótes*, «nudità»: cf MESSANA V., *La nudité d'Adam et d'Ève chez Diadoque, o. c.*
22. *Sal* 116,6 (= 114,6 Vulgata).
23. *Non si può commettere caduta involontaria o volontaria senza venir meno al ricordo di Dio e trasgredire i suoi santi comandamenti* (*Perf.*, 100).
24. *È proprio dal profondo del cuore che, quando con fervore ci ricordiamo di Dio, sentiamo sgorgare, per così dire, la brama del divino* (*Perf.*, 79). Cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique, o. c.*, 105 ss.
25. Tratto ispirato a *Gen* 3,6s. Cf l'art. di cui *supra*, alla nota 21.
26. Cioè il nome di Gesù.
27. Tema squisitamente evagriano: cf la *Conclusione* della nostra *Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *La preghiera, o. c.*, 52ss.

con ogni cura dal nostro pensiero, infiamma adeguatamente il senso spirituale sì da bruciare ogni sozzura che deturpa lo specchio dell'anima: *il nostro Dio* – sta infatti scritto – *è un fuoco divoratore.*[28]

Ne consegue, ormai, che il Signore sollecita l'anima ad un grande amore per la sua gloria. Il suo nome glorioso e oltremodo desiderabile, mediante il ricordo dello spirito, nel fervore del cuore, a lungo andare ci fa radicare nell'abito della carità sì da amare la bontà di Gesù senza più impedimento di sorta: questa è la perla di gran pregio che si può acquistare vendendo tutti i propri beni, e alla cui scoperta si prova una gioia ineffabile.[29]

61. Quando l'anima è sconvolta dall'ira, o intorbidita dall'ubriachezza, ovvero oppressa da grave scoramento, la mente non può – per quanto le si faccia violenza – restar salda nel ricordo del Signore Gesù. (...) Quando invece è libera da tali passioni, benché l'oggetto del desiderio le sia stato per un po' sottratto dall'oblio, subito la mente tornando alla propria attività con fervore riprende a seguire tale oggetto bramato e salutare.[30] Allora infatti l'anima ha la grazia divina stessa che l'aiuta a rimanere assorta nel meditare e nell'invocare: «Signore Gesù!»; come farebbe una madre che insegni al suo bimbo e con lui sia assorta nel ripetere la parola «papà», fino a condurlo da qualunque altro modo infantile di comunicare all'abitudine di chiamare il suo papà a chiare sillabe, anche nel sonno.

Perciò afferma l'Apostolo: *E similmente anche lo Spirito viene in soccorso alla nostra debolezza, poiché noi non sappiamo né che cosa si ha da chiedere nella preghiera, né come convenga chiederlo; ma lo Spirito in persona intercede per noi con gemiti inesprimibili.*[31] Essendo infatti bambini nei confronti della perfetta virtù della preghiera, abbiamo assolutamente bisogno dell'aiuto dello Spirito affinché – quando tutti i nostri pensieri siano dominati e addolciti dall'ineffabile sua soavità – veniamo allontanati da ogni altro comportamento e mossi al ricordo e all'amore del nostro Dio e Padre. Per questo gridiamo in lui, come dice ancora san Paolo allorché con giusta cadenza ci insegna ad invocare incessantemente Dio Padre: *Abbà, Padre!*[32]

73. Quando l'anima è lussureggiante dei suoi frutti naturali, intona a voce più alta le salmodie e dà la preferenza all'orazione vocale.

28. *Dt* 4,24.
29. Cf *Mt* 13,46; *1 Pt* 1,8. L'espressione *gioia ineffabile*, *anekláletos chará* (cf anche *Perf.*, 91), è fra quelle che hanno particolarmente veicolato la concezione patristica di beatitudine nella letteratura spirituale. Cf ATANASIO, *Vita Antonii*, 36; EVAGRIO PONTICO, *Pract.*, 12; ecc.
30. Per Evagrio Pontico la preghiera è l'attività *propria* dell'intelletto (*La preghiera*, *o. c.*, cc. 83. 101) che *conviene alla dignità* di esso (*ibid.*, c. 84; cf c. 126), poiché il «noûs» *è di natura sua fatto per pregare* (*Pract.*, 49).
31. *Rom* 8,26.
32. *Rom* 8,15.

Quando invece è sotto l'azione dello Spirito Santo, tutta presa da soave abbandono, canta e prega nel segreto del cuore.[33]

Alla prima disposizione s'accompagna un'esultanza che si esprime in immagini sensibili; alla seconda, un pianto interiore allo spirito e poi una gioia del cuore avida di silenzio, poiché il ricordo di Dio – se tiene a bada la voce – rimane fervido e dispone completamente il cuore ad esprimersi in pensieri soffusi di lacrime e di dolcezza. Sicché si possono vedere i semi della preghiera seminati con le lacrime nella terra del cuore, sperando nella gioia della messe.[34] Ma quando siamo oppressi da grande scoraggiamento, dobbiamo intonare le salmodie a voce un po' più alta, accordando i toni dell'anima alla gioia della speranza, finché quella greve nebbia non venga dissipata dai soffi del canto.[35]

97. (...) È proprio di un uomo amante della virtù distruggere continuamente con il ricordo di Dio ciò che di terreno ha nel cuore, perché così – venendo il male a poco a poco consumato dal fuoco del ricordo di Dio – l'anima ritorni al suo fulgore naturale perfettamente e con una gloria più grande.

Travagli della santità (*Perf.*, 82. 94)

82. (...) Se uno potesse, durante questa vita, morire di travagli, sarebbe allora tutto un'abitazione dello Spirito Santo, risorto prima di morire. Come avvenne proprio a san Paolo e a quanti con perfetto impegno hanno combattuto e combattono il peccato.

94. (..) L'Apostolo chiama *debolezza*[36] il ripiegare di fronte agli attacchi dei nemici della Croce (tali assalti incessantemente dovettero subire lui e tutti i santi che vissero in quel tempo, perché non si esaltassero – come egli stesso dice – *a motivo della straordinaria grandezza delle rivelazioni*;[37] essi invero custodirono santamente il dono di Dio persistendo sempre più, grazie alla loro umiltà, nello stato di tensione

33. «Il canto dei salmi è proprio della saggezza multiforme; ma la preghiera è preludio alla scienza immateriale e non molteplice» (EVAGRIO PONTICO, *La preghiera*, *o. c.*, c. 85, di cui cf le relative note).
34. Cf *Sal* 126 (125),5.
35. Tali espressioni rivelano l'equilibrata posizione assunta dai maestri di spiritualità dell'antico cristianesimo circa l'alternanza di canti e preghiere silenziose, largamente condivisa da molti, ma osteggiata da alcuni – anche nelle regioni orientali – che consideravano il canto dei salmi e degli inni una pratica superflua e indegna del servizio divino (cf MESSANA V., *Quelques remarques sur la liturgie du chant selon Nicétas de Remesiana*, in "Ephemerides Liturgicae" 102 [1988] 138-144).
36. *2 Cor* 12,9.
37. *2 Cor* 12,7.

alla vita perfetta in mezzo a tanti disprezzi); noi invece ora chiamiamo debolezze i cattivi pensieri e i malesseri fisici.

A quei tempi i santi che lottavano contro il peccato – fisicamente esposti a colpi mortali e ad altri diversi tormenti – mostravano con ciò stesso di essere molto al di sopra delle passioni umane, venute al seguito del peccato. Ai nostri tempi, invece, proprio perché grazie al Signore nelle Chiese la pace è in misura sempre più abbondante,[38] gli atleti della pietà non possono che essere provati nel corpo da continui malesseri e nell'anima da cattivi pensieri. Ciò dicasi soprattutto per quelli in cui la santa scienza opera per via del senso spirituale tutto ripieno delle certezze di Dio, perché stiano lontani da ogni vanagloria e dissipazione, e grazie al loro stato di profonda umiltà – come ho detto – possano ricevere nei loro cuori il sigillo della bellezza divina, secondo le parole del santo Profeta: *È stata segnata su di noi la luce del tuo volto, Signore.*[39]

Bisogna dunque sottomettersi alla volontà del Signore, rendendogli grazie, e ci saranno ascritte a secondo martirio le continue malattie e le lotte contro i pensieri diabolici. Colui, infatti, che allora per bocca degli empi magistrati diceva ai santi martiri di rinnegare il Cristo e di cercare gli onori del mondo, ancor oggi, egli medesimo, dice incessantemente ai servi di Dio le stesse cose. Colui che allora tramite i ministri dei progetti diabolici tormentava i corpi dei santi e infliggeva gli estremi oltraggi a sì nobili maestri, ancor oggi, egli stesso, arreca ai confessori della santa fede ogni sorta di sofferenze insieme a tanti oltraggi e dileggi, specialmente quando essi soccorrono con tutte le loro forze i poveri sofferenti, per la gloria del Signore.

Dobbiamo perciò con ferma pazienza sostenere di fronte a Dio il martirio – ossia la testimonianza – della nostra coscienza, secondo quanto sta scritto: *Con pazienza attesi il Signore ed egli si chinò su di me.*[40]

Tensione verso lo stato primario di beatitudine (*Perf.*, 4. 78. 86. 89)

4. Tutti gli uomini sono ad immagine di Dio; ma l'essere a sua somiglianza è solo di coloro che con grande amore hanno asservito la loro libertà a Dio.[41] Quando infatti non siamo più nostri, allora

38. Cf *1 Pt* 1,2.
39. *Sal* 4,7.
40. *Sal* 40 (39),2. Sulla testimonianza del sangue (tipica di situazioni-limite) e sul martirio della coscienza (gli autori spirituali antichi sottolineano le analogie fra il martirio e l'ascesi monastica), cf ŠPIDLÍK T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, o. c., 79-81.
41. Cf DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, o. c., 34s.; in generale, CROUZEL H., s. v. *Immagine*, in DPAC II, 1758-1766; *infra*, nota 52.

siamo simili a colui che per amore ci ha trasformati in sé. Ma nessuno raggiungerà tale meta, se non indurrà la propria anima a non lasciarsi muovere dalla povera gloria del mondo.

78. È l'anima, con il suo movimento di natura intellettiva, che ci fa ad immagine di Dio; il corpo infatti è per essa come una casa. Perciò, dopo che a causa della trasgressione di Adamo non solo nell'anima si sono offuscati per tale macchia i tratti dell'impronta divina, ma anche nel corpo si è diffusa la corruzione, per l'anima e per il corpo il santo Verbo di Dio si è fatto uomo perché – rimanendo Dio – ci elargisse l'acqua della salvezza mediante il suo battesimo di rigenerazione. Siamo rigenerati per mezzo dell'acqua grazie all'opera dello Spirito Santo e Vivificante, purificati quindi in quell'istante nell'anima e nel corpo, se ci si accosta a Dio a lui ordinandoci in modo totale: poiché lo Spirito Santo, quando fissa in noi la sua dimora, mette in fuga il peccato.

Non è infatti possibile che, essendo una e semplice l'impronta divina dell'anima, sussistano in essa – come ritengono alcuni[42] – due persone. Poiché, aderendo ormai col santo battesimo la grazia divina ai tratti dell'immagine – a garanzia della somiglianza futura – in unione d'amore infinito, dove può trovare posto la persona del maligno, dato soprattutto che *non c'è nulla in comune fra la luce e le tenebre*?[43] Noi dunque, impegnati nella corsa dei santi agoni,[44] crediamo che con il bagno dell'incorruttibilità il serpente multiforme viene scacciato dai tesori dell'anima.

Ma non meravigliamoci se dopo il battesimo abbiamo ancora pensieri cattivi insieme a quelli buoni: il bagno di santità ci cancella la macchia del peccato, ma non cambia ora la duplice disponibilità del nostro volere, né impedisce ai demoni di farci la guerra o di rivolgerci parole ingannatrici. Dobbiamo pertanto conservare intatto con la potenza di Dio, prendendo le armi della giustizia, quanto non abbiamo saputo custodire da uomini carnali.

86. (...) La grazia nasconde spesso la sua presenza all'intelletto[45] al fine di sollecitare, per così dire, l'anima con l'amarezza provocata dai demoni: questa allora, nel timore più assoluto e nell'umiltà più piena, cerca il soccorso di Dio, e poco alla volta riconosce la malizia del suo nemico.

La grazia si comporta come una madre che respinge per un po' dalle sue braccia il proprio bambino, indocile alla regolamentazione delle poppate, e gli fa paura prospettandogli le cose che lo circondano

42. Cioè i messaliani.
43. *2 Cor* 6,14.
44. Cf *Ebr* 12,1.
45. *Perf.*, 77. 85.

come uomini repellenti o bestie feroci di qualsiasi forma, perché con grande timore pur tra le lacrime egli ritorni al seno materno.

Ma la desolazione che nasce per il fatto che Dio si è ritirato pone in balía dei demoni, quasi in catene, l'anima che non vuole possedere Dio. Noi, però, non siamo figli che abbandonano il Padre![46] Non sia mai! Crediamo invece di essere figli legittimi della grazia di Dio, nutriti dal suo latte[47] pur tra brevi desolazioni e frequenti consolazioni,[48] per giungere infine per sua bontà *allo stato di uomo perfetto nella misura della sua età*.[49]

89. Con il battesimo di rigenerazione la grazia divina ci trasmette due beni, di cui l'uno supera infinitamente l'altro. Invero ci elargisce subito il primo, quando con l'acqua stessa del lavacro, cancellando ogni nostra macchia di peccato,[50] rinnova lo splendore dell'immagine divina in ogni tratto della nostra anima; per elargirci poi il secondo, che è quello della somiglianza, attende la nostra cooperazione.

Quando dunque l'intelletto comincia, nel suo senso profondo, a gustare la bontà dello Spirito Santo, dobbiamo comprendere allora che la grazia comincia, per così dire, a dipingere sull'immagine la rassomiglianza. Come i pittori in un primo momento disegnano lo schizzo d'una figura umana con un solo colore, e poi stendendo poco alla volta tinta su tinta con varia intensità di accordi rendono l'aspetto del modello fino alle sfumature dei capelli, così anche la grazia di Dio in un primo momento mediante il battesimo armonizza le linee dell'immagine secondo il modello dell'uomo quale fu creato all'inizio.

Quando poi essa ci vede protesi – con tutta la nostra volontà – a raggiungere lo splendore della somiglianza, ed eretti – nudi e intrepidi – là dove essa opera, allora non fa che stendere in accordo di toni virtù su virtù, e *di gloria in gloria*[51] sublima le fattezze dell'anima fino a formare in essa i caratteri della somiglianza.

Ne segue quindi che il senso spirituale ci avverte chiaramente che andiamo conformandoci alla somiglianza; ma della somiglianza perfetta avremo conoscenza con l'illuminazione. L'intelletto infatti, pro-

46. Cf *Ebr* 10,39.
47. Il tratto – come quello del sopra riportato c. 61 – riecheggia la dottrina ascetica alessandrina dello spirito d'infanzia, e in particolare sembra ispirato alla sensibilità antropologica di Clemente Al.: chi al progetto del Logos *philánthropos* risponde con un comportamento *philólogos* (*Protr.*, 10,93,3) è figlio legittimo del Padre (*Protr.*, 2,27,2s.), che si china su di lui teneramente (*Protr.*, 9,82,4ss.), con amoroso slancio, materno ancor più che paterno (*Protr.*, 10,91,3; *Quis dives salvetur*, 37,2s.: *Agapésas ho Patèr ethelúnthe*...).
48. Il successivo c. 87 della centuria tratta delle due desolazioni, educativa e punitiva.
49. *Ef* 4,13.
50. Cf *Ef* 5,27.
51. 2 *Cor* 3,18.

gredendo come per gradi e con ritmi ineffabili, si fa ricettacolo di tutte le virtù attraverso il senso spirituale, ma nessuno può fare acquisto della carità spirituale se non è illuminato dallo Spirito Santo in totale pienezza. Poiché, fino a quando non avrà perfettamente assunto grazie alla luce divina i caratteri della somiglianza, l'intelletto potrà avere quasi tutte le altre virtù, ma resterà ancora privo della perfetta carità. Di fatto, esso porta i segni della somiglianza della divina carità solo quando si è reso simile a Dio nella virtù – ovviamente entro i limiti in cui è permesso all'uomo rendersi simile a lui –.[52]

Come invero nei ritratti tutti gli effetti cromatici conferiti ai lineamenti dell'immagine dall'accordo dei colori rendono finanche nel sorriso la somiglianza del modello, così anche in chi riceve i colori della grazia, divina pittrice, per essere a somiglianza di Dio, la luce di carità conferita ai colori rivela che l'immagine ha raggiunto la bellezza integrale della somiglianza.[53] Nessun'altra virtù infatti, tranne la carità, può procurare all'anima l'impassibilità,[54] poiché soltanto *la carità è il pieno compimento della legge*.[55] Per conseguenza è il gusto della carità che rinnova di giorno in giorno il nostro uomo interiore, ed è la perfezione della carità che lo realizza pienamente.

Bibliografia

Cf CPG III, 6106-6109; DPAC I, 938s., s. v. (RIGGI C.); QUASTEN, II, 513-517.

Edizioni

DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles* (= SC 5ter), Paris 1966³ (fino ad oggi la migliore edizione critica degli scritti diadochei – vi è compresa la *Catechesis* –; ragguaglia sulle precedenti edizioni).

52. Si tratta del tema platonico dell'assimilarsi dell'uomo – per quanto possibile – alla divinità (cf PLATONE, *Theaet.*, 176A; *Resp.*, 6, 13,500C), approfondito dagli stoici, ripreso da CLEMENTE AL. (*Strom.*, 2,100,3; 3,42,1ss.; 6,77,5) sulla scia di Filone, da ORIGENE (*Princ.*, 3,6), e più tardi sviluppato dal Nisseno dietro gli influssi e le integrazioni di Plotino. Cf STUDER B., s. v. *Homoiosis Theô*, in DPAC II, 1731s.

53. «Le *De hominis opificio* (PG 44,137AB), où Dieu "fleurit" son image pour la former à sa ressemblance, pourrait avoir inspiré directement le ch. 89 de Diadoque» (DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*, o. c., 34).

54. Sullo stretto rapporto fra *agápe* e *apátheia*, cf EVAGRIO PONTICO, *Pract.*, 81; *Eul.*, 23; MASSIMO IL CONFESSORE, *Cent.* 3,50; inoltre MESSANA V., *Giovanni Cassiano*, nel presente volume, p. 200, note 62s.

55. *Rom* 13,10.

Traduzioni recenti

In italiano: MESSANA V., *Diadoco. Cento considerazioni sulla fede* (= CTP 13), Roma 1978; ARTIOLI M.B., - LOVATO M.F., *La Filocalia* 1, Torino 1982, 347-396. In francese: DES PLACES É., *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles, o. c.*; REGNAULT L., - TOURAILLE J., *Philocalie des Pères neptiques* 8, Abbaye de Bellefontaine 1987, 127-176; COLLINET Ch., *Diadoque de Photicé. La perfection spirituelle en cent chapitres* (= Les Pères dans la foi 41), Paris 1990; HAMMAN A.-G., *Diadoque de Photicé. Sermon pour l'Ascension* (= Les Pères dans la foi 41), Paris 1990. In inglese: PALMER E.H., - SHERRARD Ph., - WARE K., *The Philokalia* 1, London 1979, 252-296. In tedesco: FRANK K.S., *Diadochus von Photike. Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit* (= Christliche Meister 19), Einsiedeln 1982.

Studi (in ordine cronologico)

HORN G., *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, in "Revue d'Ascetique et de Mystique" 8 (1927) 402-419; DÖRR F., *Diadochus von Photike und die Messalianer* (= FThSt 47), Freiburg im Breisgau 1937; ROTHENHÄUSLER M., *La doctrine de la «Theologia» chez Diadoque de Photikè*, in "Irénikon" 14 (1937) 536-553; ID., *Zur asketischen Lehrschrift des Diadochos von Photike*, in AA.VV., *Heilige Überlieferung.* Festschrift I. Herwegen, Münster 1938, 86-95; MARROU H.-I., *Diadoque de Photiké et Victor de Vita*, in "Revue des Études Anciennes" 45 (1943) 225-232; CHRISTOU P., *Diádochos ho Photikês*, Thessaloniki 1952; DÖRRIES H., *Diadochus und Symeon. Das Verhältnis der «Kephálaia gnostiká» zum Messalianismus*, in ID., *Wort und Stunde* 1, Göttingen 1966, 352-422; DES PLACES É., *Diadoque de Photicé et le messalianisme*, in AA.VV., *Kyriakon.* Festschrift J. Quasten 2, Münster 1970, 591-595; MESSANA V., *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel* V *secolo*, in "Augustinianum" 19 (1979) 151-166; DES PLACES É., *Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé*, in HEINZER F., - SCHÖNBORN Chr. (edd.), *Maximus Confessor.* Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2-5 sept. 1980), Fribourg (Suisse), 1982, 29-35; MESSANA V., *La nudité d'Adam et d'Ève chez Diadoque*, in LIVINGSTONE E.A. (ed.), *Studia Patristica* XVII/1, Oxford / New York 1982, 325-332; FRICKE K.J., *Das Böse bei Diadochos von Photike*, in STROTHMANN W. (hrsg.), *Makarios-Symposion über das Böse.* Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980, Wiesbaden 1983, 123-149; RIGGI C., *Il movimento messaliano da Epifanio di Salamina a Diadoco di Fotica*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari" 6 (1985) 183-205; HESTER D., *Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification*, in LIVINGSTONE E.A. (ed.), *Studia Patristica* XXIII, Leuven 1989, 49-52; MADDEN N., *Aísthesis noerá (Diadochus-Maximus)*, *ibid.*, 53-60.

INDICE BIBLICO[1]

1. Il segno + indica che il testo è citato due o più volte nella stessa pagina.

INDICE DEI PERSONAGGI STORICI E DEGLI AUTORI ANTICHI[1]

1. Sono elencati i personaggi storici (esclusi quelli biblici) e gli autori, le cui opere (e le citazioni) sono espressamente ricordate nell'antologia. Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. Riguardo agli autori, la lettera n (= nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stessa pagina citata immediatamente prima. Il segno * che precede il numero della pagina indica l'aggettivo riferito al nome.

INDICE DEGLI AUTORI MEDIEVALI E MODERNI[1]

1. Non sono elencati gli autori nominati nelle *Indicazioni bibliografiche* (pp. V-XIX). Il segno + indica che l'autore è nominato due o più volte nella stessa pagina. La lettera n (= nota) dopo il numero, indica che l'autore è nominato soltanto nella nota. Se la n è preceduta da un ° significa che il nome si trova ripetuto nella nota della stessa pagina citata immediatamente prima. Il segno * che precede il numero della pagina indica l'aggettivo riferito al nome.

* È previsto anche un indice analitico nell'ultimo volume.

ELENCO DEI COLLABORATORI

BOSIO Guido: i suoi volumi *Iniziazione ai Padri*. Voll. 1 e 2, SEI, Torino 1965-1969[2], sono stati il testo base per il rifacimento di questa nuova edizione.

Dal COVOLO Enrico: Coautore e revisore della presente collana "Strumenti"

GROSSI Vittorino: pp. 60-165: presentazione e testi riguardanti Sant'Agostino. La bibliografia alle pp. 165-168.

LETTIERI Gaetano: pp. 291-301: presentazione e testi riguardanti San Prospero d'Aquitania. La bibliografia alle pp. 301-302.

MARITANO Mario: Coautore e revisore della presente collana: "Strumenti"; pp. V-XIX: Indicazioni bibliografiche su autori e gruppi eretici o ai margini dell'ortodossia nel V - inizio del VI secolo dopo Cristo. Gli indici alle pp. 443-493.

MESSANA Vincenzo: pp. 191-220: presentazione e testi riguardanti Giovanni Cassiano; pp. 303-330: presentazione e testi riguardanti Salviano di Marsiglia; pp. 425-441: presentazione e testi riguardanti San Diadoco di Fotica. La bibliografia alle pp. 220-222; 330-331; 441-442.

PASQUATO Ottorino: pp. 12-28: presentazione e testi riguardanti Orosio; pp. 250-288: presentazione e testi riguardanti San Leone Magno; pp. 389-407: presentazione e testi riguardanti Teodoro di Mopsuestia. La bibliografia alle pp. 28-29; 288-290; 407-409.

PISCITELLI CARPINO Teresa: pp. 169-189: presentazione e testi riguardanti San Paolino di Nola. La bibliografia alle pp. 189-190.

PRINZIVALLI Emanuela: pp. 3-10: presentazione e testi riguardanti San Gregorio di Elvira; pp. 335-347: presentazione e testi riguardanti Didimo il cieco. La bibliografia alle pp. 10-11; 347-348.

TAMPELLINI Stefano: pp. 30-46: presentazione e testi riguardanti Sulpicio Severo; pp. 223-235: presentazione e testi riguardanti San Vincenzo di Lérins. La bibliografia alle pp. 46-47; 235.

VIAN Giovanni Maria: presentazione e testi riguardanti Teofilo di Alessandria; pp. 360-387: presentazione e testi riguardanti San Cirillo di Alessandria; pp. 410-424: presentazione e testi riguardanti Teodoreto di Ciro. La bibliografia alle pp. 202; 359; 387-388; 424.

ZANGARA Vincenza: pp. 48-58: presentazione e testi riguardanti San Massimo di Torino; pp. 236-247: presentazione e testi riguardanti San Pietro Crisologo. La bibliografia alle pp. 58-59. 248-249.

EDIZIONI (DEI TESTI ORIGINALI) UTILIZZATE PER LE TRADUZIONI

SAN GREGORIO DI ELVIRA

pp. 7-9: *De fide* 6: SIMONETTI M. (ed.), *Gregorio di Elvira. La fede* (= CP 3), Torino 1975, pp. 94-98.

pp. 9-10: *Tractatus in Canticum Canticorum* 5,1-9: FRAIPONT J. (ed.), *Gregorii Iliberritani In Canticum Canticorum libri quinque*, in BULHART V. (ed.), *Gregorii Iliberritani Episcopi quae supersunt* (= CChr.SL 69), Turnholti 1967, pp. 207-208.

OROSIO

pp. 21-28: *Historiarum adversos paganos libri VII*: in *Orosio. Le storie contro i pagani*, edizione critica a cura di LIPPOLD A., traduzione italiana di BARTALUCCI A., vol. I (lib. I-IV) e di CHIARINI G., vol. II (lib. V-VII) (= Scrittori greci e latini), Milano 1976 (passim).

SULPICIO SEVERO

pp. 39-46: *Vita Martini*: SMIT J. W. (ed.), *Sulpicii Severi Vita Martini*, in *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola.* Introduzione di MOHRMANN C., testo critico e commento di BASTIAENSEN A. A. R. e SMIT J. W., traduzione italiana di CANALI L. e MORESCHINI C. [= Vite dei santi IV] (= Scrittori greci e latini) Milano 1975 (passim).

SAN MASSIMO DI TORINO

pp. 57-58: *Sermo* XXXVI,2-3: MUTZENBECHER A. (ed.), *Maximi episcopi Taurinensis collectio sermonum antiqua nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis* (= CChr.SL 23), Turnholti 1962, pp. 141-143.

SANT'AGOSTINO D'IPPONA

pp. 105-107: *In Iohannis Epistulam ad Parthos Tractatus* 4,6: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. Commento all'epistola ai Parti di San Giovanni.* Testo latino dall'edizione maurina (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino. Parte III. Discorsi). Vol. XXIV, Roma 1968, pp. 1716-1718.

pp. 107-133: *Confessiones*: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. Le confessioni.* Testo latino dell'edizione di SKUTELLA M., riveduto da PELLEGRINO M. (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino). Vol. I, Roma 1965; 1975[3] (passim).

pp. 134-139: *Sermones* 355-356: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. Discorsi* /6. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino. Parte III. I Discorsi). Vol. XXIV, Roma 1989, pp. 244-272 (passim).

pp. 139-140: *Regula Augustini*: VERHEIJEN L., *La Règle de saint Augustin*, t. I. *Tradition manuscrite*, Paris 1967, pp. 413-437 (passim).

pp. 140-143: *Epistula* 21: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. Le lettere* /1. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino. Parte II. Le lettere). Vol. XXI, Roma 1969, pp. 100-104.

pp. 143-151: *Doctrina christiana* 4,3,4-31,64: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. La dottrina cristiana.* Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino. Parte I. Opere esegetiche). Vol. VIII, Roma 1992, pp. 206-280 (passim).
pp. 151-153: *Enarrationes in Psalmos* 31, s. II,17-18: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. Esposizioni sui Salmi* /1. Testo latino dall'edizione maurina ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino. Parte III. I Discorsi). Vol. XXV, Roma 1967, pp. 538-540.
pp. 153-160: *Epistula* 153,1,1-5,12: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. Le lettere* /2. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino. Parte II. Le lettere). Vol. XXII, Roma 1971, pp. 522-536.
pp. 160-165: *Epistula* 228,1-8: nella seguente edizione latino-italiana: *Sant'Agostino. Le lettere* /3. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino. Parte II. Le lettere). Vol. XXIII, Roma 1974, pp. 690-698.

SAN PAOLINO DI NOLA
pp. 184-189: *Carmina*: HARTEL G. De (ed.), *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina* (= CSEL 30), Vindobonae 1894 (passim).

GIOVANNI CASSIANO
pp. 206 e 209-210: *Institutiones*: GUY J.-Cl. (ed.), *Jean Cassien. Institutions cénobitiques* (= SC 109), Paris 1965 (passim).
pp. 206-209 e 210-220: *Conlationes*: PICHERY E. (ed.), *Jean Cassien. Conferences* (= SC 42. 54. 64), Paris 1955-1959, ristampa 1966 e 1971 (passim).

SAN VINCENZO DI LÉRINS
pp. 229-235: *Commonitorium*: DEMEULENAERE R. (ed.), *Vincentii Lerinensis Commonitorium* (= CChr.SL 64), Turnholti 1985 (passim).

SAN PIETRO CRISOLOGO
pp. 245-246: *Sermo* XIV,4: OLIVAR A. (ed.), *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis.* Pars I (*Sermones* I-LXII bis) (= CChr.SL 24), Turnholti 1975, pp. 89-90.
pp. 246-247: *Epistula ad Eutychem*: OLIVAR A. (ed.), *Los sermones da San Pedro Crisólogo.* Estudio critico, Montserrat 1962, pp. 90-91.

SAN LEONE MAGNO
pp. 274-282: *Epistula* 28 (Tomus ad Flavianum): in SCHARTZ E., - STRAUB J., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin 1914ss., vol. II, II, 5, 24-33 part. I, num. 5,24-33.
pp. 283-286: *Sermo* 21 [Sermone I nel Natale del Signore]: CHAVASSE A. (ed.), *S. Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta* (= CChr.SL 138), Turnholti 1973, pp. 85-89.
pp. 286-288: *Sermo* 82,1-4 [Nel giorno natale degli apostoli Pietro e Paolo]: *ivi*, (= CChr.SL 138/A), Turnholti 1973, pp. 508-514.

SAN PROSPERO D'AQUITANIA

pp. 298-300: *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentiarum*: il testo edito in PL 51, 178 (Praefatio) e 186 (c. XVI).

pp. 300-301: *Liber contra Collatorem*, XX: il testo edito in PL 51, 269-270.

SALVIANO DI MARSIGLIA

pp. 319-330: LAGARRIGUE G. (ed.), *Salvien de Marseille. Oeuvres*, I-II (= SC 176 e 220), Paris 1971 e 1975 (passim).

DIDIMO IL CIECO

pp. 341-344: *Commento a Zaccaria*: DOUTRELEAU L. (ed.), *Didyme l'Aveugle. Zur Zacharie*, I (= SC 83), Paris 1962, pp. 334-344.

pp. 344-347: *Commento ai Salmi*: GRONEWALD M. (ed.), *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Payrus)*. Teil II. *Kommentar zu Ps. 22-26,10)* (= PTA 4), Bonn 1968, 17-22.

TEOFILO DI ALESSANDRIA

pp. 353-356: *Lettera pasquale del 401* (in GIROLAMO, *Ep*. 96): HILBERG I. (ed.), *S. Hieronimi Presbyteri Epistulae* (= CSEL 55), Vindobonae /Lipsiae 1912, 159-162.

pp. 356-357: *Lettera pasquale del 402* (in GIROLAMO, *Ep*. 98): nella sopracitata ed. di HILBERG I., pp. 187-189.

pp. 358-359: *Lettera pasquale del 404* (in GIROLAMO, *Ep*. 100): nella sopracitata ed. di HILBERG I., pp. 224-225.

SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA

pp. 368-371: *Commento a Zaccaria*: il testo edito in PG 72, 109-113.

pp. 372-375: *Commento a Giovanni*: il testo edito in PG 73, 336-341.

pp. 376-379: *Seconda lettera a Nestorio*: in SCHWARTZ E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I (1,1,25-28), Berolini et Lipsiae 1927.

pp. 379-381: *I dodici anatematismi*: nella sopracitata ed. di SCHWARTZ E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I (1,1,40-42).

pp. 381-387: *Prima lettera a Succenso*: nella sopracitata ed. di SCHWARTZ E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I (1,6,151-157).

TEODORO DI MOPSUESTIA

pp. 398-407: *Omelia sul Battesimo* (III) [*Omelia* 14]: TONNEAU R., DEVREESSE R. (edd.), *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= StT 145), Città del Vaticano 1949, 401-461 (passim).

TEODORETO DI CIRO

pp. 416-420: *Il mendicante*: ETTLINGER G. H. (ed.), *Theodoret of Cyrus. Eranistes*, Oxford 1975, 61-62 e 226-229.

pp. 420-424: *Storia ecclesiastica*: PARMENTIER L., - SCHEIDWEILER F. (edd.), *Theodoret. Kirchengeschichte* (= GCS 44), Berlin 1944², 306-313.

SAN DIADOCO DI FOTICA

pp. 431-441: *Cento capitoli gnostici* [*Kephalaia gnostica*]: DES PLACES É. (ed.), *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles* (= SC 5ᵗᵉʳ), Paris 1966³ (passim).

INDICE GENERALE